ANANDA K. COOMARASWAMY

le temps et L'ETERNITE

Traduit de l'anglais
par
Gérard Leconte



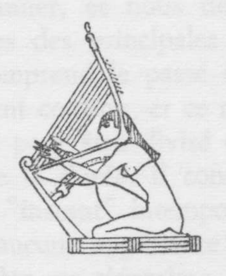
MYSTIQUES et RELIGIONS * DERVY-LIVRES

COLLECTION « MYSTIQUES ET RELIGIONS »

ANANDA K. COOMARASWAMY

LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ

Traduit de l'anglais par Gérard Leconte



DERVY-LIVRES
6, rue de Savoie
PARIS-VIe

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR
TRADUITS EN FRANÇAIS

Les Sculptures çivaïtes (en collaboration, 1921).
La Danse de Çiva (1924).
Les Arts et les Métiers de l'Inde et de Ceylan (1924).
Pour comprendre l'Art Hindou (1926).
Les Miniatures orientales de la Collection Goloubew (1929).
La Sculpture de Bodhgayâ (1935).
Hindouisme et Bouddhisme (1949).
La Pensée de Gotama, le Buddha (1949).
La Sculpture de Bharhut (1956).

AVANT-PROPOS

Le livre dont nous donnons ici la traduction est paru en 1947, peu de temps après la mort de son auteur. Pour le présenter au lecteur français, nous ne pouvons mieux faire que de reproduire l'admirable compte rendu qu'en a donné René Guénon, l'année suivante, dans les *Etudes Traditionnelles* :

« Dans cet ouvrage posthume, notre regretté collaborateur a repris et développé des considérations qu'il avait déjà exposées en partie dans divers articles, mais qu'il y a grand intérêt à trouver ainsi réunies et coordonnées en un ensemble suivi. Il s'est surtout attaché à montrer l'accord unanime des différentes doctrines traditionnelles sur la question des rapports du temps et de l'éternité, à l'aide de nombreuses références tirées, dans autant de chapitres successifs, des doctrines hindoue, bouddhique, grecque, islamique et chrétienne ; tout cela est évidemment impossible à résumer, et nous devons nous contenter d'indiquer quelques-unes des principales idées qui s'en dégagent. Le temps, qui comprend le passé et le futur, est, dans son ensemble, absolument continu, et ce n'est que logiquement et non réellement qu'il peut être divisé en parties ; par cette continuité qui constitue la durée, il contraste avec l'éternité, qui est au contraire l' "instant" intemporel et sans durée, le véritable présent dont aucune expérience temporelle n'est possible. L'éternité se reflète ou s'exprime dans le "maintenant" qui, en tout temps, sépare et unit à la fois le passé et le futur ; et même ce "maintenant", en tant qu'il est réellement sans durée, et par conséquent invariable et immuable en dépit

de l'illusion de "mouvement" due à une conscience soumise aux conditions de temps et d'espace, ne se distingue pas véritablement de l'éternité elle-même, à laquelle l'ensemble du temps est toujours présent dans la totalité de son extension. L'indépendance essentielle et absolue de l'éternité à l'égard du temps et de toute durée, que la plupart des modernes semblent avoir tant de difficulté à concevoir, résout immédiatement toutes les difficultés soulevées au sujet de la Providence et de l'omniscience divine : celles-ci ne se réfèrent pas au passé et au futur comme tels, ce qui n'est que le point de vue contingent et relatif de l'être conditionné par le temps, mais bien à une simultanéité totale, sans division ni succession d'aucune sorte. On peut, à cet égard, comparer le rapport de l'éternité au temps à celui du centre à la circonférence : tous les points de la circonférence et tous les rayons sont toujours visibles simultanément du centre, sans que cette vue interfère en rien avec les mouvements qui se produisent sur la circonférence ou suivant les rayons, et qui ici représenteront respectivement la détermination (enchaînement des événements dans le parcours ordonné de la circonférence) et la libre volonté (mouvement centripète ou centrifuge) avec lesquelles il ne saurait par conséquent y avoir aucun conflit. Une autre conséquence est celle qui concerne la création : Dieu, par là même qu'il n'est pas dans le temps, crée le monde "maintenant" tout aussi bien qu'il l'a créé ou le créera ; l'acte créateur est réellement intemporel, et c'est nous seulement qui le situons à une époque que nous rapportons au passé, ou qui nous représentons illusoirement sous l'aspect d'une succession d'événements ce qui est essentiellement simultané dans la réalité principielle. Dans le temps, toutes choses se déplacent incessamment, paraissent, changent et disparaissent ; dans l'éternité, au contraire, toutes choses demeurent dans un état de constante immutabilité ; la différence entre les deux est proprement celle du "devenir" et de l' "être". Le temps lui-même serait d'ailleurs inconcevable sans cet "instant" intemporel qu'est l'éternité, de même que l'espace serait inconcevable sans le point "non dimensionnel" ; et il est évident que celui des deux termes qui donne à

l'autre toute sa signification est aussi le plus réel au vrai sens de ce mot (1). »

Pour faire suite à cet ouvrage, nous avons traduit l'article intitulé *Kha and other Words denoting* « *Zero* » *in connection with the Metaphysics of Space*. Le lecteur trouvera ainsi réunies les données traditionnelles concernant le temps et l'espace. De ces deux conditions propres à notre monde, le temps a une nature plus principielle que l'espace — il lui est logiquement « antérieur » (2) — ce qui se marque par son indépendance vis-à-vis de la quantité ou de la mesure. En effet le temps n'est perceptible que lorsqu'il est mesuré, c'est-à-dire exprimé en fonction de l'espace. D'autre part, si la durée est représentée par des images spatiales, le « non-temps » (*akâla*), évidemment non mesurable, sera symbolisé par le non-espace, ou son principe : le point (3). Ce point — qui symbolise ainsi l'instant — sera un « vide » (4) ou un « zéro » (*shûnya* = *kha*) par rapport à l'étendue ou à la quantité spatiale, de même qu'il est un plein (*pûrna*) contenant l'espace non manifesté dans une unité hors du nombre (5). Comme nous le verrons plus en détail au cours de cet article, ce vide n'est pas celui du Non-Etre, mais celui de l'Etre, et s'il est vide par rapport à l'espace, il contient cependant les virtualités du point ou de l'Etre. Comme le dit Maître Eckhart, « Dieu est *vide* de toutes choses, et Il *est* toutes choses » (trad. P. Petit, p. 137), « Le cœur vide a puissance sur toutes choses » (*ibid.*, p. 160), et Hermès Trismégiste, « Tu ne dois pas dire d'une chose qu'elle est « vide » sans ajouter de quoi la chose en question est vide » (cf. *infra*, p. 50, n. 39). Ainsi un même symbole, le point, est employé pour désigner

(1) Texte repris dans les *Etudes sur l'Hindouisme*, p. 208.

(2) Dans le symbolisme biblique, Caïn correspond au temps et Abel à l'espace.

(3) Ou l' « espace principiel », c'est-à-dire l'éther (*âkâsha*). C'est d'ailleurs de cet élément et de son symbolisme qu'il s'agit dans cet article.

(4) Ou *dans* un vide, le point étant alors le « pôle actif » et ce vide le « pôle passif » de l'être principiel (ils correspondent ainsi à *Purusha* et *Prakriti*) ; c'est en fait la distinction entre le point axial et le moyeu (cf. *infra*, p. 121).

(5) Ajoutons que le terme *kha*, zéro, cavité, moyeu, vide, éther, désigne également le Soleil, le Ciel et *Brahma*.

le principe de l'espace et le principe du temps ; autrement dit, l'« éther » est le lieu de l'éternel présent.

Le texte original du livre fut publié en Suisse par « Artibus Asiae » sous le titre *Time and Eternity.* Nous avons bénéficié des corrections et additions de l'auteur grâce à la version définitive établie par sa femme, Doña Luisa Coomaraswamy, et nous remercions ici son fils, le Dr Rama P. Coomaraswamy, qui très aimablement nous en a donné copie.

L'article dont nous l'avons fait suivre est paru en 1934 dans le *Bulletin of the School of Oriental Studies* de Londres, et nous remercions également cette institution d'en avoir permis la publication en français.

Les additions et notes placées entre crochets sont du traducteur.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

RV., *Rig-Vêda Samhitâ.* TS., *Taittirîya Samhitâ.* AV., *Atharva Vêda.* Sh. Br., Ait. Br., Jaim. Br., JUB., PB., les *Brâhmanas,* respectivement *Shatapatha, Aitarêya, Jaiminîya, Jaiminîya Upanishad* et *Pañcavimsha.* Sh. Ar., *Shânkhâyana Aranyaka.* Ait. Ar., *Aitarêya Aranyaka.* BUp., CUp., Taitt. Up., KUp., MUp., Mund. Up., Shvêt. Up., les *Upanishads,* respectivement *Brihadâranyaka, Chândogya, Taittirîya, Katha, Maitri, Mundaka* et *Shvêtâshvatara.* Manu, *Mânava Dharma Shâstra.* Mbh., *Mahâbhârata.* BG., *Bhagavad-Gîtâ.* BSBh., *Brahma Sûtra Bhâshya.*

AN., MN., SN., les *Nikâyas,* respectivement *Angutara, Majjhima* et *Samyutta.* Dh., *Dhammapada.* Ud., *Udâna.* Vin., *Vinaya Pitaka.* Tha., *Thêragâthâ.* Thi., *Thêrigâtha.* SNip., *Sutta Nipâta.* VM., *Visuddhi Magga.* Mil., *Milinda Pañha.*

AJP., *American Journal of Philology.* BSOS., *Bulletin of the School of Oriental Studies.* JAOS., *Journal of the American Oriental Society.* JHI., *Journal of the History of Ideas.* JRAS., *Journal of the Royal Asiatic Society.* NIA., *New Indian Antiquary.* HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies.* SBE., *Sacred Books of the East.* ZDMG., *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* ET., *Etudes Traditionnelles.*

INTRODUCTION

L'antérieur-postérieur est dans le mouvement et, en tant que nombrable, constitue le temps... Les êtres éternels, en tant que tels, ne sont pas dans le temps.

ARISTOTE, *Physique,* IV, 14, 223a + IV, 12, 221b.

Le maintenant qui passe fait le temps, le maintenant qui demeure fait l'éternité (*nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*).

BOÈCE, *De Consolatione,* V, 6.

Dans l'éternité il n'y a ni avant ni après... Tout ce que Dieu a créé, Il le manifeste à l'instant.

Maître ECKHART (éd. Pfeiffer, p. 190 et 207).

Ce fut un commencement perpétuel.

Jacob BOEHME, *Mysterium Pansophicum,* IV, 9.

In principio... id est in verbo... in sapientia fecit.

Saint AUGUSTIN, *Confessions,* XII, 20, 28.

Ni passé ni futur... sans commencement ni fin... Seigneur des choses passées et futures, Il est à la fois aujourd'hui et demain.

Katha Upanishad, II, 14 ; III, 15 ; IV, 13.

« Il me semble nécessaire de comprendre en quel sens l'Ecriture parle du Temps et de l'Eternité » (Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus,* X, 3) (1). Nous allons étudier la doctrine du Temps et de l'Eternité dans les contextes védique, bouddhiste, grec, chrétien et islamique. Les deux termes sont ambi-

(1) « Dans ce monde des sens il est en effet nécessaire d'examiner prudemment ce que sont le temps et l'espace, afin que ce qui enchante d'un côté, que ce soit dans l'espace ou dans le temps, puisse être reconnu comme beaucoup moins beau que l'ensemble dont il est une partie » (saint Augustin, *De Ordine,* II, 51).

gus. Le « Temps » est soit la totalité ou une partie de la durée passée et future, soit ce présent, ce point du temps (*nunc fluens*) qui sépare toujours les deux durées l'une de l'autre. L' « Eternité » est soit, de notre point de vue temporel, une durée sans commencement ni fin, soit, ainsi qu'elle est en elle-même, ce point du temps sans étendue qui est Maintenant (*nunc stans*).

Du point de vue que l'on peut appeler « extérieur » ou « littéraliste », le temps, dans le premier sens, est conçu comme ayant eu un commencement et s'avançant vers une fin ; il est opposé ainsi à l'éternité considérée comme une durée perpétuelle sans commencement ni fin. L'absurdité de ces positions devient manifeste si nous demandons avec saint Augustin : « Que faisait Dieu (l'Eternel) avant de créer le monde ? » ; la réponse est, bien entendu, que le temps et le monde, étant dépendants l'un de l'autre — ou, en termes de « création », créés ensemble — le mot « avant » n'a aucun sens dans une telle question. C'est pourquoi l'exégèse chrétienne indique habituellement que ἐν αρχῇ, *in principio,* n'implique pas « un commencement dans le temps » mais une origine dans le Principe premier ; de là s'ensuit la déduction logique, que Dieu — l'Eternel — crée le monde *maintenant* et toujours.

La doctrine métaphysique oppose simplement le temps comme continuité à l'éternité hors du temps, laquelle ainsi ne doit pas être confondue avec la perpétuité : elle coïncide avec le présent réel, ou l'instant, dont on ne peut avoir l'expérience dans le temps. Ici la confusion n'apparaît que pour une conscience réfléchissant en fonction du temps et de l'espace ; pour elle, un « instant » succède à un « instant » sans interruption, et il lui semble qu'il y ait une série indéfinie d'instants, collectivement totalisés dans le « temps ». Cette confusion peut être dissipée si nous nous apercevons qu'aucun de ces instants n'a de durée ; quant à la mesure, ils sont tous des zéros dont la « somme » est impensable. C'est une question de relativité ; c'est « nous » qui sommes en mouvement, tandis que *l'*instant est immuable et paraît seulement se déplacer — de même que le soleil semble se lever et se coucher parce que la terre tourne.

Le problème qui se pose est celui du lieu de la « réalité » (*satyam*, τὸ ὄν, *ens*) : cette réalité, ou cet être, peuvent-ils être attribués à une « chose » (2) existant dans le flux du temps — et qui par conséquent n'est jamais pareille à soi-même — ou seulement à des entités, ou à une entité totalisante, situées hors du temps et par conséquent toujours identiques ? Un court examen de ce problème fournira une base à l'étude de la doctrine traditionnelle du temps et de l'éternité.

Le sanskrit *satyam* (de *as*, « être »), comme τὸ ὄν et οὐσία (de εἰμί, « être »), est le « réel », le « vrai » ou le « bon » — *ens et bonum convertuntur*. Avec ces significations, *satyam* peut être appliqué aux existants (3), le terme général convenant à ces « choses », envisagées dans leur diversité, étant « le-nom-et-la forme » (*nâma-rûpê ;* ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, Aristote, *Métaphy-*

(2) Les mots « réel » et « chose » (angl. « thing ») sont eux-mêmes intéressants. « Réel » est apparenté au latin *res*, « chose », et sans doute à *reor*, « réfléchir », « évaluer » ; et « thing » à « think » (« penser », all. denken). Cela montre que les apparences sont dotées de réalité et d'une quasi-permanence dans la mesure où nous les nommons. Ce qui établit un rapport intime avec la nature du langage lui-même, dont la fonction principale est toujours de concrétiser les choses ; et c'est pour cette raison que nous devons employer des termes négatifs *(via negativa)* pour désigner l'ultime réalité, qui n'est pas une « chose ». Une « chose » est une apparence à laquelle on donne un nom, et c'est précisément ce qu'implique l'expression sanskrite et palie *nâma-rûpa* (nom, ou idée, et phénomène, ou corps), qui se réfère à tous les objets mesurables, à toutes les individualités connaissables pouvant faire l'objet d'une recherche statistique. Ce qui en fin de compte est l'être réel, est à proprement parler « sans nom ». « Le nom-et-l'apparence, associés à la conscience, ne sont que là où il y a naissance, vieillesse et mort, ou déclin et ascension, seulement là où il y a signification, interprétation et compréhension, seulement là où il y a mouvement entraînant une reconnaissance comme tel ou tel » (*Dîgha Nikâya*, II, 63).

La position du Vêdânta est que toute différenciation (naturation ou qualification) est une question de terminologie *(vâcârambhanam vikârah, CUp.*, VI, 1, 4-6 ; cf. *SN.*, II, 67 : *viññânassa ârammanam*) ; de même selon Platon, « on doit dire la même chose de la nature qui revêt tous les corps ». On ne peut dire des modifications qu'elles *sont*, « car elles changent au moment même où nous parlons d'elles », mais seulement qu'elles sont « telle et telle », si toutefois il est permis d'en dire autant (*Timée*, 50 b). Dans ce passage, « la nature en question est cette matière première et sans forme à laquelle on ne peut donner forme... la nature étant ce par quoi le Producteur engendre » (saint Jean Damascène, *De Fide orthodoxa*, I, 18) ou « ce par quoi le Père engendre » (saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, 41, 5).

(3) Au cours de cette étude, les termes « exister », « existence », etc., sont employés dans le sens strict de *ex alio sistens*, et doivent être distingués des termes « être » ou « essence », *in seipso sistens*. Cette distinction renvoie à l'opposition platonicienne entre γένεσις = *bhava* et οὐσία = *astitâ*, que

sique, VIII, 1, 6) : et dans cette vérité (relative) — celle du nom et de la forme, *par* laquelle Dieu est présent dans le monde (*Shatapatha Brâhmana,* XI, 2, 3, 4-5), et qui le manifeste dans sa diversité (*Brihadâranyaka Upanishad,* I, 4, 7 ; *Chândogya Upanishad,* VI, 3, 2) — « l'Immortel, l'Esprit de la Vie, est caché » (*êtad amritam satyêna channam ; prâno vâ amritam, nâmarûpê satyam, tâbhyâm ayam prânash channah BUp.,* I, 6, 3), tout comme le Soleil — la Vérité — est caché par ses rayons (*Jaiminîya Upanishad Brâhmana,* I, 3, 6) qu'on lui demande d'écarter afin que sa « plus belle forme » puisse être vue (*BUp.* V, 15 ; *Ishâ Upanishad,* 15, 16). De la même façon, les puissances de l'âme sont « vraies » ou « réelles », mais « la Vérité qu'est le Soi est la Réalité de leur réalité, ou la Vérité de leur vérité » (*satyasya satyam... têshâm êsha satyam, BUp.,* II, 1, 20) ; c'est « cette Réalité, ce Soi, que tu es » (*CUp.,* VI, 10, 3). Dans ce sens absolu, également, Vérité ou Réalité (*satyam*) est synonyme de Dharma, δικαιοσύνη, Justice, *Lex Aeterna* (*BUp.,* I, 4, 14), un des noms de Celui « qui seul est aujourd'hui et demain » (*BUp.,* I, 5, 23) : et seul celui qui connaît cette Vérité ultime (*paramârtha-satyam*) peut être appelé un maître d'enseignement (*ativadati, CUp.,* VII, 16, 7 et commentaire), et « notre intellect ne peut jamais être assouvi si *cette* Vérité ne l'illumine, hors de laquelle il n'est de vérité » (Dante, *Paradis,* IV, 124-126) (4).

l'on retrouve chez saint Augustin (*De Trinitate,* VI, 10, 11), et qui est développée par saint Thomas d'Aquin *(De ente et essentia).*

(4) La distinction védantine et bouddhiste entre la connaissance empirique, valable pour des fins pratiques, et qui est aléatoire, et la vérité des principes premiers, qui est intellectuellement évidente et certaine, est comparable à celle qui existe entre l' « opinion » et la « vérité » dans la philosophie grecque — l'opinion se rapporte à « ce qui commence et périt », et la vérité à « ce qui est toujours et ne devient pas ». Cette distinction qui survit dans les deux formes d'intention selon Leibniz, l'une donnant « la vérité du fait » et l'autre « la vérité de la raison », confirme apparemment ce que dit Démocrite au sujet des « deux formes de connaissance, respectivement bâtarde et légitime, la première atteinte par les sens, et la seconde intelligible, la raison étant le critère » (Sextus Empiricus, *Adversus Dogmaticos,* I, 138). Le « pragmatisme » moderne, bien entendu, ne s'occupe que de la « bâtarde » vérité des faits, selon laquelle, par exemple, nous nous attendons (bien que nous ne sachions pas) à ce que le soleil se lève demain, et nous agissons en conséquence. De là, également, la conception moderne de l'art comme une simple expérience *esthétique.*

C'est ensuite *de* la vérité relative du nom et de la forme que le Connaissant est libéré (*nâmarûpâd vimuktah, Mundaka Upanishad,* III, 2, 8). Bien que cette vérité puisse être acceptable à des fins contingentes, elle est une fausseté ou une irréalité (*anritam*) comparée à la « Vérité de la vérité », la Vérité absolue, et c'est par cette fausseté que nos « véritables Désirs » sont obscurcis. Autrement dit, les « choses » temporelles sont à la fois réelles et irréelles. Contrairement à ce que l'on a si souvent affirmé, le Vêdânta ne nie pas leur existence — « car la spécificité (*anyattattvam*) de ce bas monde, démontrée par tous les critères, ne peut être niée » (*Brahma Sûtra Bhâshya,* II, 2, 31) et « la non-existence des objets extérieurs est réfutée par le fait que nous les percevons » (*nâbhâva upalabdhêh, ibid.,* II, 2, 28). Nous n'avons pas à nous arrêter sur le fait que Shankarâcârya ait mal interprété la position bouddhiste, laquelle évite les extrêmes « est » et « n'est pas » (*Samyutta Nikâya,* II, 17 ; cf. *Bhagavad-Gîtâ,* II, 16). L'important est que le Vêdânta soit en parfait accord avec la doctrine platonicienne, selon laquelle les choses sont « fausses » (ψεῦδος = *anrita*) (5) en ce sens qu'une imitation, bien qu'elle existe, n'est pas « la chose réelle » dont elle est une imitation, et la doctrine chrétienne telle qu'elle est formulée par saint Augustin : « Je regardai ces choses au-dessous de Toi, et vis qu'elles ne sont ni ne sont pas. Elles ont une existence (*esse*), parce que venant de Toi, et pourtant nulle existence, parce qu'elles ne sont pas ce que Tu es. Car seule cette réalité *est,* qui demeure immuable ; le Ciel et la Terre sont beaux et bons, et sont (*sunt*), puisque Dieu les créa », mais « comparés à Toi, ils ne sont ni beaux, ni bons, ni ne sont (*nec sunt*) » (*Confessions,* VII, 11 et XI, 4). La doctrine du Vêdânta selon laquelle le monde est « de la nature de l'art » (*mâyâ-maya*) n'est pas une doctrine de l' « illusion », elle distingue simplement la réalité relative de l'œuvre de la réalité plus grande, celle de l'Artisan (*mâyin, nirmânakâra*), dans laquelle subsiste le paradigme. Le monde est une épiphanie ; et ce n'est pas sa faute mais la nôtre, si nous prenons par

(5) Cf. Aristote, ἐν σύνθεσει (*De anima,* III, 4, 1).

erreur « les choses qui furent faites » pour la réalité d'après laquelle elles furent faites, le phénomène lui-même pour son modèle (6) ! Qui plus est, l'illusion ne peut être proprement attribuée à un objet, elle ne peut provenir que de celui qui le perçoit ; l'ombre est une ombre, quoi que nous en fassions.

(6) Cf. Anaxagore : « Les choses apparentes (τά φαινόμενα) sont la vision des choses invisibles » (Fragment XXI) ; et l'*Epître aux Romains,* I, 20.

I. HINDOUISME

Le *Shânkhâyana Aranyaka,* VII (cf. *Aitarêya Aranyaka,* II, 3, 5 sq.), explique une série de triades génératrices en les rapprochant des crases grammaticales. *Samdhi,* la crase des formes antérieure et postérieure (par exemple, dit Sâyana, de a + i), ne les confond ni ne les sépare. Les prononcer à la manière Nirbhuja, sans les distinguer (comme ê), convient à celui qui ne désire que la nourriture, la terre (ce monde) ; les prononcer à la manière Pratrinna, séparément (comme aï), convient à celui qui ne désire que le ciel (l'autre monde) ; les prononcer à la manière Ubhayamantarêna, c'est-à-dire dans l'intermédiaire Voie du Milieu (comme la diphtongue ai), inclut les deux et convient à celui qui désire les deux mondes ; ainsi « la manière dont on prononce la crase exprime leur harmonie (*sâman*) (1), leur combinaison ou leur union (*samhitâ*) ».

En général, la « forme antérieure » est la mère, la « forme postérieure » est le père, et leur combinaison ou union (*samhitâ*) est l'enfant. Des triades analogues sont, *in divinis,* la Terre et le Ciel, parents du Vent, de la Foudre ou du Temps (*kâla*), ou subjectivement, en nous, la Parole (*vâc*) et l'Intellect (*manas*) (*), parents du Souffle, de la Vérité, de la Connaissance

(1) Ce mot doit être évidemment pris dans son sens herméneutique, *sâman = sâ + ama,* « elle » et « lui », comme dans l'*Aitarêya Brâhmana,* III, 23, *JUB.,* I, 53, 4 et *CUp.,* VI, 1 ; cf. *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government,* p. 51 sq.

(*) [Coomaraswamy traduit *manas* soit par « intellect » soit par « mental », selon le contexte, ainsi qu'il l'explique dans son *Spiritual Authority...,* p. 12, n. 14 ; cf. aussi son article intitulé *Manas.* Voir, par exemple, *CUp.,* III, 18, 1 et *BUp.,* IV, 1, 6.]

ou du Soi ; la Prescience (2) et la Foi, parents de l'Action sacrificielle (*karma*) (3). Mais la triade que nous devons retenir ici est la suivante : procession (*gati* = *pravritti*) et récession (*nivritti*), parents de l'état (*sthiti*). Toutes les mesures de temps, de *dhvamsi* (*) aux Années, sont synthétisées dans cette union (*samhitâ*), celle de l'Etat (« il unifie ces temps », *kâlân samdadhâti*). Le texte poursuit : « Le Temps (*kâla*) unit procession, récession et état, et par là Tout Ceci (monde ou univers) est unifié » (4) — cela *in divinis*. Subjectivement, psychologiquement, « le passé (*bhûtam*) est la forme antérieure, le futur (*bhavyam*) la forme postérieure, le présent (*bhavat*) (5) est leur union (*samhitâ*) ou produit ».

Pour illustrer ceci, l'Aranyaka cite le *Rig-Vêda,* X, 55, 2 : « Grand est le Nom caché, s'étendant loin, par lequel tu fis le passé (6) et le futur » (*bhûtam... bhavyam*) ; il aurait pu citer

(2) *Prajnâ* : la traduction erronée et inintelligible de Keith : « progéniture », provient simplement d'une faute d'impression (*prajâ* au lieu de *prajnâ*) de sa propre édition du texte, *Aitarêya Aranyaka,* 1909, p. 210.

(3) Cf. *Sh. Br.,* XI, 3, 1 et *Ait. Br.,* VII, 10, où le sacrifiant représente la Vérité, et sa femme la Foi.

(*) [*Dhvamsi* est un moment ; en tant que mesure précise, c'est la onzième partie d'un *muhûrta,* c'est-à-dire un peu moins de cinq minutes.]

(4) C'est essentiellement la doctrine que Râmânuja attribue aux Jaïnas : « Le "Temps" est une substance atomique particulière, à l'origine de la distinction courante entre le passé, le présent et le futur » (dans son commentaire des *Brahma Sûtras,* II, 2, 31, *Sacred Books of the East,* XLVIII, p. 516).

(5) A noter que *bhavat,* en tant qu'épithète honorifique, est aussi la « Présence », comme par exemple chez Milton, la « Présence souveraine » [et comme en arabe le terme *hadrat*] ; cf. la doctrine de la « Présence totale ».

(6) Keith commet évidemment une faute d'inattention lorsqu'il traduit *bhûtam* par « présent », alors qu'auparavant il le traduisait correctement par « passé ».

Après « Nom caché », on aurait pu ajouter ce passage de l'*Aitarêya Aranyaka,* II, 3, 8, 4 : *yasmin nâmâ... tasmin dêvâh sarvayujo bhavanti,* et de l'*Atharva Vêda,* X, 7, 22 *(skambha = brahma) yatrâdityâs rudrâsh-ca vasavash-ca* (le *prânâh* de la *Chândogya Up.,* III, 16, est souvent remplacé, ailleurs, par *dêvâh*) *samâhitâh.*

Il peut être intéressant ici de noter que « le sens originel du parfait n'était pas distingué du présent comme temps, car il dénote un état », et que ce « sens originel est courant dans le *Rig-Vêda* (...) où des participes [« passés »] expriment une action accomplie dont les effets subsistent dans le présent » (Keith, *Aitarêya Aranyaka,* p. 211, n. 8 et p. 247, n. 1). Le modèle des participes est dans la « force primitivement intemporelle de la forme *kritya* » (*ibid.,* p. 179, n. 1 ; cf. Whitney, *Sanskrit Grammar,* p. 889 et 894) ; et, dans le *Rig-Vêda,* I, 81, 5, *jâto* : « non pas le passé "naquit" ni l'aoriste "vient de naître", mais "existe, étant né" » ; et dans la *Brihad Dêvatâ,* VIII, 47, *stutâh* ne signifie pas

également l'*Atharva Vêda,* XIX, 53, 5 et 54, 3 : « Issues du Temps, les choses qui furent et qui seront ont leur répartition... Le Temps a engendré ce qui fut et ce qui sera », la *Katha Upanishad,* IV, 13 : « Seigneur de ce qui fut et de ce qui sera, Il est à la fois aujourd'hui et demain », et encore l'*Atharva Vêda,* X, 7, 22 : « Lui qui contient ce qui fut et ce qui sera, où tous les mondes sont établis (*prati-tishthatâ*) : ce Pilier (*skambha, Axis Mundi*) — dis-moi ce qu'il peut être. »

Rappelons, premièrement, que le Temps est associé à la Foudre et, deuxièmement, qu'il « unit procession, récession et état » (*kâlo gatinivritti-sthitîh samdadhâti, Sh. Ar.,* VII, 20). Cette union signifie uniquement que le Temps, ainsi entendu (comme dans l'*AV.,* XIX, 53, où il est la *source* du passé et du présent, et ne peut ainsi être identifié à l'une ou l'autre de ces durées), est un *point* statique — celui de l'Etat — faisant coïncider *instantanément* les deux mouvements contraires tout en les séparant. *Sthiti* a pour racine *sthâ,* « être immobile »,

« étaient loués », mais « sont loués ». On peut reconnaître un phénomène similaire dans ce style d'art ancien qui représente des événements successifs — exprimés verbalement par la narration — dans un seul et même cadre, comme s'ils se déroulaient simultanément. Pour prendre un autre exemple, dans la *Genèse,* on ne peut supposer d'intervalle temporel entre « Que la lumière soit » et « la lumière fut », celle-ci étant également la lumière qui est maintenant. La fameuse expression bouddhiste *yathâ bhûtam,* « comme elles se sont produites », employée à propos des choses « telles qu'elles *sont* en réalité », implique la maturation de la cause passée dans l'effet présent. D'après certains érudits, les formes impersonnelles, comme « il doit », « il peut », sont « des survivances d'un ancien mode atemporel, quand les "passés" étaient employés indifféremment pour le présent » (G. Bonfante, in *Word,* 1, 1945, p. 148). « Pour le Hopi, le temps n'est pas partagé en segments mesurables, comme une heure, un jour ou une année, il est plutôt conçu comme une durée dans laquelle s'accomplit la Loi » (L. Thompson, in *American Anthropologist,* XLVII, 1945, p. 542). « Une fois que nous avons chassé de notre esprit l'idée des parties du Temps (...) toutes les notes s'harmonisent dans une succession ininterrompue : c'est alors une mélodie » (F.H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1937, p. 177). Comme je l'ai souvent fait remarquer, le « il y a longtemps » ou « il était une fois » avec lesquels *commencent* nos contes de fées, sont en réalité des expressions intemporelles (cf. l'hébreu *olam* = αἰών), et il y a à ce propos une illustration remarquable dans le fait que la fable indienne débute si fréquemment par *asti,* « Il *est* » ; par exemple la première histoire du *Pañcatantra* commence par *asti kasmin-cit pradêshê nagaram* : « Il est une ville en un certain pays » — exposition qui n'est pas précisément temporelle ou spatiale. Le mythe est *réellement* « comme il était au commencement » (ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ).

« exister », « être dans un état donné » ; elle implique la stabilité tandis que *gam,* ou *car, cal,* « aller » ou « se mouvoir », implique l'instabilité ; « ce qui se déplace » et « ce qui est immobile » forment ainsi l'ensemble de l'existence dont le Soleil est le Soi (*RV.*, I, 115, 1). On peut remarquer l'opposition entre l' « immobilité » et le « mouvement » dans le *Mahâbhârata,* XIII, 96, 6, où le Soleil « s'arrête à midi le temps d'un demi-clin d'œil » (paroles de Jamadagni adressées au Soleil : *madhyâhnê vai nimêshârdham tishthasi*) — et il ne faut évidemment pas voir là une période de temps mesurable, mais un « rien de temps ». Même pour ceux qui pensaient que le soleil s'élevait et déclinait chaque jour, une pause réelle au Zénith était toujours miraculeuse (7) ; et si nous savons que le soleil paraît s'élever et décliner parce que la terre tourne, nous savons aussi qu'elle ne s'arrête jamais (8).

Pour le Connaissant (comme dans le cas des miracles

(7) Le soleil reste au-dessus du Bodhisatta aussi longtemps qu'il est absorbé en *jhâna,* tandis qu'il se meut pour les autres : c'est exactement un *pâtihâriya* (*Jâtaka,* I, 58) ; cf. *Josué,* X, 13 : « Le soleil s'arrêta au milieu du ciel. »

(8) Si l'on considère une pierre lancée en l'air verticalement, combien de temps reste-t-elle « suspendue » avant de commencer à retomber ? La réponse dépend du fait que la projection verticale d'un corps, qui d'abord s'élève pour ensuite retomber, n'est que le cas limite d'une trajectoire qui en réalité est courbe. Quand un corps est projeté en même temps vers le haut et en avant, il s'élève aussi pour retomber ensuite, mais sa course est une courbe régulière, et nous n'imaginons même pas qu'il puisse s'arrêter et rester immobile, pour un temps si court soit-il, au plus haut point de la courbe. De même dans le cas d'une projection verticale : il n'y a pas de temps réel, si court soit-il, durant lequel il reste suspendu, mais seulement un point sans durée où se rencontrent les marches ascendante et descendante, le passé et le futur.

Aristote a traité ce problème (*Physique,* VIII, 8, 262 a) en montrant que lorsque le sens du mouvement d'un objet en déplacement continu est inversé, nous ne pouvons proprement dire que l'objet « a atteint » ou « a quitté » le point où le mouvement s'est inversé, « mais seulement qu'il est là *à* un « maintenant » instantané (εἶναι ἐν τῷ νῦν) et non *dans* un espace ou un temps ». Ce point n'est pas plus un arrêt réel que l'un ou l'autre des points en nombre indéfini de la trajectoire où l'objet *aurait pu* s'arrêter — ce qu'il ne fit pas.

Pour dissiper toute confusion possible, il faut se rendre compte que le « repos » final d'un objet sur le sol n'est pas un « état », mais une condition d'immobilité relative pour une période de temps commençant avec la fin d'un mouvement particulier que l'on a d'abord considéré — quoique cela ne s'applique pas au soleil et à la terre, leur mouvement étant toujours le même. En tout cas, « tout repos est dans le temps » (*Physique,* IV, 12, 221 b).

cités) (7), le Soleil (9) « une fois élevé au Zénith, ne se lèvera plus ni ne se couchera, il se tiendra (*sthâtri*) au centre... Pour le Connaissant de cette Brahmopanishad, il fait jour une fois pour toutes (*sakrit*) » (*CUp.*, III, 11, 1 et 3) (10). De même, quant à Brahma, « il y a cette indication : *in divinis,* Ce qui, dans la Foudre, lance l'éclair et fait un clin d'œil (*nyamîmishat*) ; et, en toi, Ce qui, pour ainsi dire, vient à l'esprit, et par lequel on se souvient à l'instant (*abhîkshnam*) (11) — ce concept (*samkalpa*) » (*Kêna Upanishad,* IV, 4-5). Ce que Deussen commente ainsi : « Le Brahman intemporel a pour symbole, dans la nature, la foudre instantanée et, dans l'âme, l'image instantanée » (12).

(9) Il s'agit du « Soleil intelligible » — « non ce soleil que voient tous les hommes, mais le Soleil que peu connaissent par l'intellect » (*AV.*, X, 8, 14), c'est-à-dire Apollon distinct d'Hélios (Plutarque, *Moralia,* 393 d), le « Soleil des Anges » différent du « soleil sensible » (Dante, *Paradis,* X, 53-54) et « le Soleil du soleil » (Philon d'Alexandrie, *De specialis legibus,* I, 279).

(10) « Ton soleil ne descendra jamais plus » (*Isaïe,* LX, 20) ; « Là tout n'est qu'un jour, sans qu'il y ait de succession ; nul hier, nul demain » (Plotin, *Ennéades,* IV, 4, 7) ; « Le jour éternel qui jamais ne se lève ni ne décline » (saint Augustin, *In Psalmos,* CXXXVIII). On pourrait citer bien d'autres parallèles, par ex. *Sh. Br.*, XII, 2, 2, 23, et saint Augustin, *Confessions,* XI, 13 et 16.

(11) *Abhîkshnam* = *abhi* (intensif) + *kshanam* (cf. *JAOS.*, XXIV, p. 11, en note) ; ou mieux, peut-être, *abhi* + un terme vieilli : *îkshnam.* Cf. *kshana-dyuti* et *nimêsha-krit* = « éclair » ; et, dans le *Sâhitya Darpana,* III, 3, *lokuttara-camatkâraprâna,* se rapportant à la « perception gustative de Brahma ». On pourrait aussi traduire *kshana* par « loisir » et « fête » (cf. latin *mora*), ou par « opportunité », *i. e.* « porte ». Dans certains cas, *îksh,* « voir », « œil », est précisément « considérer », au sens originel du terme.

(12) *Sechzig Upanishad's des Vedas,* 1907, p. 208. L'éclair est un des symboles les plus connus de la manifestation, de la révélation et de l'illumination divines — éclat « comparable à l'éclair qui illumine en même temps tout le corps » (*Maitri Up.*, VII, 11) ; « la Vérité est dans l'éclair » (*Kaushîtaki Up.*, IV, 2). « La Personne dans l'éclair est le Souffle, l'Harmonie *(sâman),* Brahma, l'Immortel ; pour ainsi dire comme un éclair soudain *(sakrit),* et telle est la splendeur de celui qui comprend cela » (*JUB.*, I, 26, 8 + *BUp.*, II, 3, 6). *Sakrit* signifie « unissant », « une fois », « une seule fois » (Macdonell, *Vedic Grammar,* p. 306 et 409 ; Keith, *Sanskrit Literature,* p. 229), opposé à *asakrit* : « périodique » (*Maitri Up.*, II, 4).

« Soudain une lumière, comme d'un feu jaillissant, surgira dans l'âme » (Platon, *Lettres,* VII) ; « Le principe de la connaissance, qui est conceptuel, pur et simple, illumine l'âme comme l'éclair, et s'offre à l'appréhension et à la vision dans l'expérience d'un seul instant » (Plutarque, *De Iside,* c. 77) ; « Le moment de l'illumination (suprême) est de courte vie, et passe comme l'éclair » (Eckhart, éd. Evans, p. 255) ; « Tout à coup, vers midi, une vive lumière venant du ciel resplendit autour de moi » (*Actes des Apôtres,* XXII, 6) ; « Soudain

Dans l'*Atharva Vêda* (XIX, 53-54, déjà cité), le « Temps » — absolu — est la source de tous les temps relatifs ; il n'est pas la durée, mais le Non-Temps ou l'Eternité pour laquelle tout temps mobile est toujours présent. C'est en ces termes que la *Maitri Upanishad* distingue les « deux formes » (*dvê rûpê*) de Brahma — correspondant aux deux natures (*dvaitibhâva*) (13) de l'unique essence (*tad êkam*) — « le temps et le Non-Temps » (*kâlash-câkâlash-ca*) : « Pour l'adorateur qui pense "Le Temps est Brahma" (*kâlam brahmêti*), le temps (ou la mort, *kâla*) (14) reflue au loin ». Ainsi qu'on l'a dit :

Du Temps s'écoulent tous les êtres,
Du Temps, ils s'avancent vers leur pleine croissance,
Et dans le Temps, encore, ils parviennent au but
— Le « Temps » est avec forme (*mûrti*) et sans forme à la fois.

« Il y a, en vérité, deux formes de Brahma : le temps et le Non-Temps. Ce qui est antérieur au Soleil est le Non-Temps (*akâla*) sans parties (*akala*) ; mais ce qui commence avec le Soleil est le temps divisé (*sakala*), sa forme est celle de l'Année... Prajâpati... le Soi (15). Ainsi qu'on l'a dit :

Le temps (divisé) cuit (*pacati,* mûrit) toute chose
Dans le Grand Soi, en vérité.
Mais celui qui comprend Cela (le Temps sans parties) dans lequel [le temps lui-même
Est cuit, il connaît les Vêdas !

le Seigneur parla à Moïse » (*Nombres,* XII, 4). Selon l'*Abhisamayâlankâra,* lorsque l'Extrémité de la Route a été atteinte, le Plein Eveil *(abhisambodhi)* d'un Bouddha est un « unique instant » *(êka-kshana),* cf. E. Obermiller, in *Acta Orientalia,* XI, p. 81-82, et Index, s. v. Cf. le *satori* dans le Zen. L'événement est véritablement « instantané ». Beaucoup d'autres parallèles pourraient être cités.

(13) *Maitri Up.,* VII, 11, 8 ; cf. *BUp.,* II, 3 et *Maitri Up.,* VI, 22 ; etc.

(14) « Le Jour et la Nuit sont la mort, mais ils n'affectent pas la divinité Aditya *(Sol invictus),* car ils ne sont que l'occasion de son lever et de son coucher » (*Vâdhula Sûtra*) ; et en réalité « il ne se lève ni ne se couche jamais » (*Ait. Br.,* III, 44), « pour le Connaissant, il est toujours midi » (*CUp.,* III, 11, 3).

(15) Le Soi solaire *(âtman),* transcendant et immanent, « est appelé temps *(kâla)* parce qu'il dévore toutes les existences pour se nourrir » (*Maitri Up.,* VI, 2) ; c'est par rapport à ce temps ou à cette mort solaire et omnidévorante, que le Temps intemporel est une Délivrance. Cf. Claudian, *Stilicho,* II, 427-430.

« Ce temps manifesté (*vigraha,* spécifique, hypostasié) est le fleuve royal des êtres engendrés... (la source ultime de) Tout Ceci, de tout ce qui, beau ou laid, est visible en ce monde » (*Maitri Up.,* VI, 14-16) (16).

« Autre que "fut" et "sera", sans commencement ni fin, Seigneur de ce qui fut et de ce qui sera, Lui seul est aujourd'hui et demain » (*Katha Up.,* II, 14 ; III, 15 ; IV, 13). Lui, ensuite, « qui est sans parties, le constant parmi l'inconstant, l'Un du multiple, omnipotent, omniscient, immortel, omniprésent (*nityo nityânâm... êko bahûnâm... vishvakrid vishvavit... amrita... sarvago... nishkalam*), Il est le "créateur du temps" (*kâlakâlah, kâlakârah*) » (*Shvêtâshvatara Upanishad,* VI, 13-19) : « Sur l'ordre (*âjnâ,* en tant que verbe, signifie d'abord connaître, ici exercer l'autorité) de cet Impérissable (*akshara,* également "Verbe", Logos), les instants (*nimêshâ*), les heures, les jours... et les années existent séparément » (*vidhritâs tishthanti, BUp.,* III, 8, 9). C'est ce que William Morris appelle judicieusement « l'entrée en scène du temps venant du ciel extérieur ».

Selon le *Yoga Sûtra Bhâshya,* III, 52, l'instant (*kshana*) est « la plus infime mesure de temps, lequel ne peut être divisé davantage... et le flux continuel de tels instants constitue leur "cours" (*krama*)... Leur cours ininterrompu est ce qu'on nomme le "temps"... Le monde entier subit une mutation à chaque instant ; ainsi toutes les qualités extérieures du monde dépendent de cet instant présent ». Le contrôle des instants et de leur succession conduit à une gnose discriminative dont l'aboutissement final (*ibid.,* 54) est, pour le « Délivré » (*târaka*), « d'avoir présents toutes choses et tous temps, sans-être-concerné-par-leur-succession (*akrama*) ». Nous verrons que le processus est le même dans le *Kâlacakratantra* cité plus bas. Cela nous

(16) Le Temps informel et sans parties de la *Maitri Upanishad* correspond au Temps absolu qui « unit procession, récession et état » (*Sh. Ar.,* VII, 20, déjà cité) — c'est-à-dire le passé, le futur et le présent — et au « Temps indivisible » *(nishkala kâla)* de Shankara, dont les cycles, les années, les saisons et les autres « temps » sont seulement des adaptations « imaginées » (*kalpita, Vivêkacûdamani,* 497). Autrement dit, toute durée est une forme conceptualisée et surimposée par notre pensée à une Réalité étrangère à de telles diversifications.

rappelle également les mots de Maître Eckhart : « Tant que l'âme ne connaîtra pas tout ce qu'il y a à connaître, elle ne pourra atteindre le bien inconnu. »

Il faut maintenant s'arrêter sur l' « atomisme » indien. Le mot *anu,* souvent synonyme de *sûkshma,* « subtil » ou « aigu » (cf. *sûci,* « aiguille »), n'est pas littéralement un « atome », mais signifie « une particule ou un principe indivisible ». *Anu,* ou *paramânu,* et *anutva,* sont donc les équivalents réels d' « atome » et d' « atomicité » (au sens étymologique de ces termes), et on peut les traduire ainsi. Le mot *âni,* qui leur est apparenté, est le « point » aigu d'une chose, axe ou aiguille. J'ai rendu *animan* par « minimum », bien qu'en certains contextes il signifie plutôt le *pouvoir* d'assumer la forme « minimum » (qui est réellement celle du « fil spirituel », *sûtrâtman*) grâce à laquelle il devient possible de traverser la « substance solide » ou toute autre chose qu'il est impossible ordinairement de pénétrer. En outre, de même que ἄτομος peut être employé pour tout minimum spatial ou temporel, *anu* peut se référer à un « point » de l'espace, sans étendue, ou à un « point » du temps, sans durée.

L' « atomisme » est associé à l'origine au point de vue (*darshana*) Vaishêshika, celui-ci devant son nom au fait que, selon lui, les atomes matériels ont chacun leur « propre » (*vishêsha*) qualité ou substance éternelle. Le but avoué de Kanâda (17) dans les *Vaishêshika Sûtras,* considérés par Das Gupta comme pré-bouddhiques, est d'expliquer le Dharma (la Loi éternelle) comme le fondement, à la fois de la manifestation (*abhyudaya*) et du « plus grand bien » (*nihshrêyasam*), à savoir la Déli-

(17) « Mangeur d'atomes », de *kana,* « petitesse », « poussière », « goutte », « atome », apparenté à *kana* [ce dernier mot s'orthographie différemment en sanskrit] quand il remplace *alpa* dans les formes comparative et superlative ; on le retrouve dans les mots *kanyâ,* « jeune fille », ou « vierge », et *kanînaka,* « pupille de l'œil », cf. l'irlandais *cain,* « pur ». Das Gupta a résumé correctement le contenu des Sûtras (*History of Indian Philosophy,* I, ch. 8), mais ses commentaires personnels doivent être lus avec quelque réserve, par exemple lorsqu'il dit que le Temps de Kanâda est la cause ultime, et ne se réfère chaque fois qu'à la *Shêtâshvatara Up.,* I, 1, 2, ignorant d'une part la *Maitri Upanishad* et de l'autre le *Rig-Vêda,* X, 55, 2, l'*Atharva Vêda* et le *Shânkhâyana Aranyaka* (cités plus haut).

vrance (18) ; la validité des Vêdas est établie sur le fait que tels sont leurs aboutissements. Le Temps est la cause des temporalités, mais il est absent des choses éternelles. Le « Soi » n'est pas déduit du comportement, il est connu directement dans l'expérience du « moi » (19) ; il est un en tout, mais semble être plusieurs étant donné les limitations inhérentes aux choses dans lesquelles il est manifesté (20). La non-existence (*asat*) est l'absence d'activité et de qualité. Les quatre modes sont admis, antérieur (potentialité de l'existence), postérieur (qui n'est plus à l'existence), mutuellement exclusif (définitif, « c'est un vase » impliquant « ce n'est pas un vêtement »), et absolu (antinomique, comme « les cornes d'un lièvre »). La causalité (*hêtu*) est relation ; mais la cause et l'effet n'ont pas d'existence indépendante, et, par conséquent, *yutasiddhy-abhâva* ne doit pas être compris comme étant « lié » ou « disjoint » ; toute production « dépend d'une invisible cause » (*adrishtakârika*), et là où il n'existe pas de telle opération causale, il y a Délivrance. Un atome est « une existence perpétuelle et sans cause » (*sad akâranam, nityam, Vaishêshika Sûtra,* IV, 1) ; les atomes sont sphériques ; l'atomicité (*anutva*) et l'immensité (*mahattva*) fondent les notions de grandeur et de petitesse, ces deux qualités pouvant toutefois être attribuées à la même chose en même temps. La doctrine vaishêshika des atomes élémentaires a été réfutée par Shankara dans le *Brahma Sûtra Bhâshya* (II, 2, 11-17). Sa réfutation consiste essentiellement à démontrer que les parties constituantes des choses, même si

(18) Le Dharma est ainsi, comme dans le Bouddhisme, à la fois temporel et éternel, dans le monde mais n'appartenant pas au monde. « Ce qui caractérise la solution traditionnelle au problème de l'espace-temps, c'est que la réalité est à la fois *dans et hors* de l'espace, *dans et hors* du temps » (W. Urban, *The Intelligible World,* p. 270).

(19) Cette proposition diffère entièrement du *Cogito ergo sum* de Descartes, dont l'argument est basé sur le comportement, ce qui ne nous fait pas sortir de l'égocentrisme. Le « moi » de Kanâda se réfère à ce que l'auteur anonyme du *Livre de Conseil privé* appelle « la sensation une et aveugle de ton être... revêtue d'aucune qualité de ton être ».

(20) Par conséquent unique et multiple, comme dans le *Sh. Br.,* X, 5, 2, 16 ; unique en réalité et multiple au regard de la logique, selon le Vêdânta. La « nature qui revêt tous les corps » (*Timée,* 50 a, b) ; « une âme unique qui, en relation avec les corps, est nominalement multiple » (Rûmî, *Mathnavî,* IV, 414-8).

elles sont petites, doivent avoir une dimension, et ne peuvent, pas plus que les agrégats, être perpétuelles. C'est indéniable, même si l'on considère que le système vaishêshika reste valable au fond, en tant que « point de vue » (*darshana*) ; c'est en fin de compte une ontologie qui accepte le développement des atomes physiques sans essayer de le prouver. En tout cas, il faut éviter de confondre les « atomes » matériels avec le temps et l'espace qui, eux, sont réellement atomiques et sans parties, et non une « part » de temps ou d'espace dans le sens où les atomes matériels sont des parties de choses dans le temps ou dans l'espace. Observons, en passant, que ni le sanskrit *anu,* « minime », ni le grec ἄτομος, « indivisible » (= skr. *acchêdya*) (21), n'affirment réellement un manque absolu de taille. Les « atomes » de la science moderne ont été « désintégrés », et ne sont plus atomiques, mais composés : ils sont devenus des particules. Nous pouvons maintenant examiner la véritable atomicité, ou homogénéité, de l'ultime réalité sans autre référence à Kanâda (22).

Dans le *Rig-Vêda, anu* apparaît seulement en tant qu'adjectif (« fin »), pour qualifier les « doigts » qui préparent et sacralisent le Soma. Mais *âni* (κέντρον), comme « pointe de l'axe », est employé dans un passage (I, 35, 6) où « les immortels se tiennent fermement sur la pointe de l'axe du char (cosmique) » (*ânim na rathyam amritâdhi tasthuh*) (23), et puisque l' « axe » doit être ici identifié à l'*Axis Mundi* (*RV.*, X, 85, 12), sa « pointe » correspond au point dont parle Dante : « La pointe de l'axe autour duquel tourne la première roue... de ce point dépendent le ciel et toute la nature » (*Paradis,* XIII, 11

(21) *BG.*, II, 24 ; *avibhaktam ca bhûtêshu... vibhaktêshu, BG.*, XIII, 16 et XVIII, 20 ; cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates,* VI, 4 : « L'Esprit de Dieu indivisiblement divisé pour tous. »

(22) Pour un exposé excellent et plus complet de l'atomisme indien, voir A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism,* 1921. Le sujet est très difficile, et dans la mesure où la question concerne l'atomicité ou la particularité matérielle (élémentaire), elle intéresse assez peu la doctrine du temps et de l'éternité. Keith pense que la théorie indienne peut être en partie d'origine grecque, mais n'a pas de point de vue arrêté.

(23) *Anim na rathyam... adhi : arâ iva rathanâbhau samhatâ... yatra, Mundaka Up.*, II, 2, 6.

+ XXVIII, 41), ce qui fournit la réponse convenable à la question (parfaitement intelligible) : « Combien d'anges peuvent se tenir sur la pointe d'une aiguille ? » Ailleurs, *anu* correspond à la « fine pointe » ou à l' « essence subtile d'une chose », comme c'est le cas dans le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana,* III, 10, 3, où le brahmane Kândviya est dédaigné parce qu'il « ne recherchait pas ce qui est atomique dans le Sâman (*anu sâmnah*), en quoi Prâcînashâli le surpassait » ; Kândviya avait « manqué le point ». L'atomicité et l'immensité sont simultanément attribuées à l'ultime réalité dans laquelle tous les extrêmes coïncident ; ce qui implique à la fois la totalité et l'omniprésence, et la coïncidence dans l'éternité de tout ce qui est perpétuel et de tout ce qui est instantané — *sicut erat in principio.* « Moins que les atomes (*anubhyo'nu*), en qui se trouvent les mondes et leurs habitants, cela est l'impérissable Brahma, la Vérité (*satyam,* τὸ ὄν), l'Immortel... A la fois immense et très subtil, cela est ce Soi atomique » (*brihac-ca... sûshmataram... êsho'nur âtmâ, Mundaka Up.,* II, 2, 2 + III, 1, 7 et 9) (24). Le Soi universel, quand il habite une graine, est « d'une mesure atomique » (*anumâtrika, Manu,* I, 56) ; « cet imperceptible minimum (*animan*) que tu ne peux découvrir dans la graine si tu la dissèques, mais par lequel poussent tous les arbres, cet imperceptible goût de sel dans l'eau, cela est la Vérité (*satyam*), cela est le Soi (*âtman*), cela, c'est toi » (*CUp.,* VI, 12, 13) : « Quand un mortel s'est arraché à tout ce qui existe (*dharmyam*) (25) et a obtenu Cet atomique (*anum êtam âpya*), alors il est heureux » (*KUp.,* II, 13) ; « moins qu'un atome, plus grand que l'immensité » (*anor anîyân, mahato mahîyân, KUp.,* II, 20 + *Shvêt. Up.,* III, 20, cf. V, 9) ; « moins qu'un grain de riz, plus grand que ces mondes » (*CUp.,*

(24) Cf. *BSBh.,* II, 3, 19-29, au sujet d'*anutva* et de *mahattva,* petitesse et immensité du Soi. Le Yogi qui se rend maître des éléments peut lui-même se réduire à ce minimum ou atteindre l'immensité à volonté (*Yoga Sûtra,* III, 45).

(25) *Dharmyam,* ici dans son sens ontologique, existentiel ou sensible, se référant aux « choses » (comme l'a maintenu avec raison Keith, *Religion and Philosophy of the Veda,* 1925, p. 547), comme dans les affirmations bouddhistes : « toute chose est impermanente » (*sabbê dhammâ aniccâ, Samyutta Nikâya,* III, 132), « les choses nées causalement » (*hêtusampannâ dhammâ, AN.,* III, 444).

III, 14, 3) ; « indivisible, permanent, omniprésent, stable, immuable, immutable » (*acchêdyo* (26)... *nityah sarvagatah sthânur acalo... avikâryah, BG.*, II, 24 et 25).

De telles formulations ne sont nullement particulières à l'Inde : Denys l'Aréopagite, par exemple, note que « les Ecritures attribuent la grandeur à Dieu... ainsi que la petitesse ou la subtilité » (= *anutva* ou *sûkshmatâ*), lesquelles se rapportent respectivement à Sa transcendance et à Son immanence (*De Div. Nom.* IX, 1-3). Et les termes de Philon, « l'Esprit de Dieu, atomique (το ἄτμητον), indivisible, est pleinement répandu dans tous les êtres » (*De Gigantibus,* 27), correspondent littéralement à ce qui est dit dans la *Bhagavad-Gîtâ.*

Maintenant, si l'ultime réalité — ce Brahma, cette Vérité qui est la cible à atteindre (*Mundaka Up.*, II, 2, 2) — est tellement infime, si la Janua Coeli (27) est minuscule à ce point que les hommes illusionnés ne peuvent la percevoir, et que seuls peuvent la voir ceux qui ont dominé la colère et maîtrisé les puissances de l'âme (*svargam dvâram sushûkshmam... tam tu pashyanti purushâ jitakrodhâ jitendriyâh, Mbh.*, XIV, 2784-5, cf. *CUp.*, VIII, 6, 5 et *Maitri Up.*, VI, 30), il doit en être, et il en est effectivement de même, pour la Voie qui y mène et la traverse, « l'ancien sentier étroit (*anu* = *sûkshma*), la voie qu'empruntent les Contemplatifs connaisseurs de Brahma, pour aller, dès lors libérés, vers le monde de la lumière céleste » (*svargam lokam ita ûrdhvam vimuktâh, BUp.*, IV, 4, 8). Autrement dit, le Soi est la lame tranchante du Pont qui relie ces mondes, et qui doit être franchi par tous ceux qui veulent atteindre l'Autre Rive, au-delà de l'éther et du Ciel (28). Comme il est dit dans

(26) *Acchêdya* est l'équivalent sanskrit du grec ἄτομος ; cependant nous avons également traduit *anu,* « infime », par « atomique ».

(27) Sur la *Janua Coeli,* voir A. K. C., *Svayamâtrinnâ : Janua Coeli* in *Zalmoxis,* II, 1941.

(28) Sur le symbolisme du pont, voir Doña Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare, HJAS.*, VIII, 1944. On peut ajouter ces références : *Sêtu vuccati maggo, VA.*, 180 ; *RV.*, I, 158, 3 ; V, 84, 2 et VII, 35, 13 (*pêru*) ; *Taittirîya Samhitâ*, I, 3, 8 (*pêru*) et VI, 3, 6, 8 : « Car il (Agni) est le gardien des eaux offert dans le sacrifice » ; *Bhaktamâlâ :* « La digue reliant ce monde à l'autre, que Dieu a construite pour ses vassaux » (Sir G. A. Grierson in *JRAS.*, 1910, p. 93) ; *BSBh.*, I, 3, 2, 31 ; Borneo in *JAOS.*, XXV, p. 235 ; M. Smith, *Al-Ghazali the Mystic,* p. 77, 78, 143 (l'Ame ration-

l'Evangile : « Je suis la Voie... Je suis la Porte... Nul ne vient au Père que par moi... Entrez par la porte étroite... Parce qu'étroite est la porte et resserré le chemin (*anuh panthâ, BUp.*, 4, IV, 8) qui mène à la vie, il en est peu qui le trouvent » (*Saint Jean,* XIV, 6 et *Saint Matthieu,* VII, 14).

Finalement, pour le Vêdânta, la réalité ou l'actualité des choses n'est qu'instantanée ; il est déraisonnable de dire du monde qu'il « est » (29). « Le "moi" n'est pas une substance, puisqu'"il" ne peut être perçu qu'un instant (*kshanikatvadarshanât*) ; comment les mots "je suis omniscient" (30) pourraient-ils convenir au moi, alors qu'il n'existe qu'un instant ? » (*ahamâdêh kshanikasya, Vivêkacûdâmani,* 230, 293). Cela étant dit, il est difficile d'approuver la polémique de Shankara (*BSBh.*, II, 2, 20) dirigée contre la doctrine bouddhiste de la « dissolution instantanée » (*kshanika-bhanga-vâda*) (31). Shankara rejette cette doctrine parce qu'elle est incompatible avec la loi de causalité (32) ; mais cette objection ne vaudrait que si la

nelle « est le pont divin tendu entre les brutes qui sont mauvaises sans mélange et les anges qui sont bons sans mélange. Tout comme elle descendit des cieux, elle y remontera pour arriver enfin à la Majesté divine ») ; H. R. Ellis, *The Road to Hel,* 1943, p. 186 (le « pont en or ») ; H. B. Alexander, *Mythology of All Races,* X, N. Am. Indian, p. 6 et 273 ; Nicholson, Rûmî, *Mathnavî,* I, 3700, Commentary *(sirât).*

(29) « Comment ce qui n'est jamais dans le même état peut-il *être* quelque chose ? » (*Cratyle,* 439 e).

(30) « Le Soi connaît toute chose » (*Maitri Up.*, VI, 7). Cela ne pourrait être dit du « moi » impermanent et empirique. Shrî Ramana Maharshi, *Ullathu Narpathu,* 25 : « La forme se change en une autre, sans cesse... Ainsi l'ego est comme un lutin, sans forme propre » (trad. H. Zimmer in *Der Weg zum Selbst,* 1944, p. 180).

(31) Pour le détail de la doctrine bouddhiste, voir le chapitre suivant.

(32) Il semble que ce soit exactement pour la même raison (impliquant une méconnaissance de la doctrine traditionnelle) que les théories « modernes » du temps rejettent la notion du « présent instantané ». Whitehead, par exemple (*The Concept of Nature,* p. 73), affirme que « le passé et le futur se rencontrent et se confondent dans un présent *mal défini* » (c'est-à-dire dans ce que Buddhaghosa appelle un « instant prolongé », *santati-khana*). C'est ignorer que tout présent « mal défini » doit nécessairement être composé de deux parties que sépare « une étroite limite constituée par un présent instantané défini » qui les détermine sans interrompre leur continuité, car il est sans durée et n'est pas dans le temps.

Ce n'est pas dans le présent instantané, mais dans le temps et l'espace, que la causalité *opère* ; et l'on n'insistera jamais assez sur le fait que dans la doctrine traditionnelle, le temps et l'espace sont toujours des continuités ininterrompues, et que, s'il en était autrement, le lièvre ne pourrait jamais gagner

doctrine avait été celle d'un temps discontinu composé d'instants successifs, alors que le Bouddhisme enseigne que le courant de l'existence est incessant (*na ramati, Angutara Nikâya,* III, 147) et entraîne avec lui l'ensemble (ou le potentiel) produit par tout ce qui a eu lieu dans le passé, et que l' « individualité », bien qu'elle soit impermanente, est toujours l'héritière des actes passés dont les effets mûrissent inévitablement, tôt ou tard (33).

en dépassant la tortue. C'est seulement lorsque le temps est conçu comme étant discontinu que l'opération causale devient inconcevable.

(33) Ce « tôt ou tard » est capital pour une compréhension correcte de la « gradation » et de l' « évolution ». L'idée traditionnelle d' « évolution » correspond à l' « actualisation ». Selon saint Augustin, « avant la naissance des choses, le monde porte en lui leurs causes », de sorte que « les choses créées peuvent surgir à tel ou tel moment, de telle ou telle manière... extraites et mises au jour en quelque sorte par le déploiement de leurs propres mesures » (*De Trinitate,* III, 9, 16). Une chose ou une espèce est éternelle dans le Verbe divin « dans lequel il n'y a ni ensuite ni jadis », mais « elle vient à l'existence au moment où elle doit venir à l'existence » (*De Genesi ad litteram,* I, 2, 6) ; et « comme dans la graine sont contenues, invisiblement et à la fois, toutes les parties qui, au cours du temps, formeront un arbre, ainsi doit être conçu l'univers ». Ces choses produites par l'opération des causes physiques existaient donc potentiellement (en tant que possibilités) « avant d'être actualisées dans le temps sous la forme que nous leur connaissons maintenant, dans ces œuvres que "Dieu produit jusqu'à présent", *Saint Jean,* V, 17 » (*ibid.,* V, 23, 45). Autrement dit, leur préexistence en tant que possibilités correspond à la « gradation », et leur apparition dans le temps à leur « déploiement » ou « évolution ». La doctrine des « raisons séminales » ne diffère pas de la théorie des « gènes » par laquelle on interprète aujourd'hui l' « hérédité ». De plus, analogue à cette philogénie, il y a l'ontogénie des organismes individuels. Si le pur Intellect embrasse les idées de multiples choses dans une identité simultanée, comme le genre contient les espèces, « il en est de même des puissances (δυνάμεις) résidant dans les germes (chacune ayant sa qualité correspondante, comme l'humidité) ; constituant un ensemble indistinct, les principes formateurs (λόγοι) sont, pour ainsi dire, tous présents en un point (ἐν ἑνὶ κέντρῳ). Les principes formateurs de la main et de l'œil résident en ce point avant qu'on les distingue lorsqu'ils se manifestent avec leur organe sensible... Certains appellent cette puissance la « nature en germe »... Elle apparaît comme la lumière vient du feu — et non mécaniquement comme beaucoup l'ont dit — et façonne la matière en lui communiquant les principes formateurs... Le principe formateur et la matière pouvant recevoir cette raison séminale (λόγος σπερματικός) étant donnés, la chose vivante elle-même peut être existenciée » (Plotin, *Ennéades,* V, 9, 6 et 9). « *Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent* » (*De Gen. ad litt.,* V, 23, 45, cité ci-dessus).

Les textes indiens sont un peu moins détaillés; toutefois c'est exactement dans le même sens qu'Uddâlaka, partant du fait que « le Soi (l'Esprit) connaît toute chose » (*Maitri Up.,* VI, 7), expose à son fils la nature du Soi en le comparant au germe infinitésimal que tu ne peux voir dans la graine mais qui deviendra comme le grand arbre que tu vois là-bas (*CUp.,* VI, 12 ; cf. *Manu,* I, 56).

Un autre métaphysicien du Vêdânta, Cakrapâni, commentant la *Caraka-samhitâ* (I, 1, 55 ; I, 8, 11 ; CXLI, 1) (34), admet que les intuitions sont instantanées (*kshanika*), mais « non qu'elles "durent un seul instant" comme l'affirment les écritures bouddhistes » ; car il faut tenir compte d'une continuité (*samtâna*) en raison de laquelle le Soi qui les perçoit (experiencing Self) (35) est appelé une Unité (*êkatayâ ucyatê*) ; et ce Soi est éternel, bien qu'en lui l'éveil de la conscience puisse se produire ; permanent, ou éternel, « à cause de la simultanéité de son passé et de son futur » (*nityatvam câtmanah pûrvaparâvasthûnubhût ârtha-pratisamdhanât*) (36). Mais l'opposition est illusoire, parce que l'argument bouddhiste d'une perception « qui ne dure qu'un seul instant » concerne le moi transitoire qui « n'est pas mon Soi », tandis que la continuité et l'unité védantines sont celles du Connaisseur véritable, à la fois mon Soi et le Soi de tous les êtres. Une grande partie de la critique védantine semble reposer sur la supposition erronée que le Bouddhisme nie de la même façon le moi transitoire *et* le Soi réel. Il est pourtant assez clair, si l'on se rapporte aux écritures bouddhistes, que si le Buddha nie la réalité du moi transitoire (qu'il admet comme un postulat uniquement pour les besoins de la vie quotidienne), ce ne peut être que du Soi — « le Seigneur du moi » (*Dhammapada,* 160, 380) — dont il est question lorsqu'il « cherche refuge » en lui et recommande aux autres de faire de même.

(34) Voir Das Gupta, *History of Indian Philosophy,* II, p. 367-368.

(35) « La Personne immanente qui perçoit » (*bhoktâ purusho'ntasthah, Maitri Up.,* VI, 10) ; « Celui que le sage dit perceptif » (*bhoktêty âhur nanîshinah, Katha Up.,* III, 4) ; « le Seigneur qui perçoit » (*bhoktâ mahêshvarah, BG.,* XIII, 22).

(36) Toute perception ou intuition étant toujours présente pour « l'unique et seul transmigrant... le Seigneur » (*Prashna Up.,* IV, 5 ; etc. ; voir A. K. C., *Recollection, Indian and Platonic, JAOS.,* 1944, supplément n° 3).

La formule de Cakrapâni expliquant la signification de *nityatvam,* est une énonciation admirablement concise de la doctrine selon laquelle l'éternité est ce Maintenant pour lequel le passé et le futur sont toujours « présent ». Il est à noter que *nitya* (racine *ni, grec* ἐ-νί, « dans ») a également les premiers sens de « inné », « inhérent », « personnel » ; cf. *ni-ja,* « inné », « propre », et *ni-vid,* « prescription », « canon », « code ». On pourrait rendre ici plus librement la formule de Cakrapâni : « La nature intrinsèque du Soi est son actuelle contemporanéité avec tout ce qui a été ou sera. »

En partant de ces données, nous allons maintenant étudier la doctrine bouddhiste de l'instant (*khana* = *îkshana,* « coup d'œil », cf. *nimêsha*). On se rappellera que le « temps » (*kâla*) est employé, dans les passages mentionnés ci-dessus, au pluriel lorsqu'il s'agit de *périodes* de temps, et au singulier pour signifier le *point* du temps à partir duquel la durée s'étend à la fois en arrière et en avant ; celui-ci, de plus, est à la fois le commencement et la fin du temps. Nous avons distingué le « temps » qui est une période, du « Temps » comme principe, par l'emploi d'une majuscule pour ce dernier. L'ambiguïté verbale du mot *kâla* n'est pas particulière au sanskrit ; en anglais et en arabe, les mots *time* et *waqt* peuvent se rapporter soit à des périodes de temps (qu'elles soient longues ou courtes), soit à un *point* précis du temps (lorsqu'on demande : What time is it *now* ?). L'on peut noter que *kshana* et *nimêsha* peuvent se référer à des « moments brefs » (unités mesurables de temps) comme à des instants sans durée, selon le contexte (37).

Dans ce dernier sens, Nimisha, « Clin d'Œil », qui est un Nom divin, est contenu dans le mot *naimishîyah,* « les gens de l'instant », de la *Chândogya Upanishad,* I, 2, 13, où il est appliqué aux sacrificateurs ; il peut être comparé à la dénomination islamique du véritable Sûfî qui est *ibn-ul-waqt,* « fils de l'instant » (38).

(37) E. W. Hopkins, *Epic Chronology, JAOS.,* XXIV, 1903, p. 7 à 55, cf. *AJP.,* XXIV, p. 1 sq.

(38) Cf. saint Augustin, *Confessions,* VII, 17, où finalement la pensée humaine, « dans le battement d'un regard frémissant, parvint à Cela qui est... Mais je ne pus soutenir la vision » *(pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus... sed aciem figere non evalui).* Ce « battement du regard » rappelle le monde créé « en un clin d'œil », lorsque Dieu « créa toutes choses en même temps » (*De Genesi contra Manicheos,* I, 2, 4 et *De Genesi ad litteram,* IV, 34, 55) — les « six jours » se référant seulement à l'ordre logique de la création, et non à une succession d'actes divins. Cf. *JUB.,* III, 17, 6 : « Cette création entière... produite.. en moi... en un clin d'œil » *(mayî'dam manyê nimishad yad êjati).* Autrement dit, Dieu est toujours en train de créer le monde, « maintenant, en cet instant », et ce n'est que pour les créatures soumises au temps que la création se présente comme une série d'événements, ou une « évolution ».

Pour l'examen de ces passages, voir M. H. Carré, *Realists and Nominalists,* 1946, p. 7 et J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the* De Ente et Essentia *of Thomas Aquinas,* 1940, p. 43-44.

II. BOUDDHISME

Que ce soit dans le Canon ou dans son interprétation par Buddhaghosa, le Bouddhisme ancien souligne l'impermanence et l'extrême brièveté de la vie en toute condition, en un mot sa précarité en ce sens que « tout changement est une mort » (1) ; et il affirme sans équivoque l'irréalité des « êtres » (*satta*) (2) et du « moi » (*attâ*) (3), bien que ces termes soient acceptables quand on les emploie à des fins pratiques, quotidiennes (4).

« Brève est la vie des êtres humains... elle n'est pas soustraite

(1) Platon, *Euthydème,* 283 d ; Eckhart, éd. Evans, I, p. 384.

(2) *SN.*, I, 135, *êvam khandêsu santêsu hoti satto ti, sammuti... nayidha satt' ûpalabbhati ; Mil.*, 72, *n'atthi koci satto yo imamhâ kâyâ aññam kâyam sankamati ;* 268, *na paramatthêna satt'ûpaladdhi. DN.*, III, 211, *sabbê sattâ sankhâratthikâ : SN.*, I, 97, *sabbê sattâ marissanti* — cf. Aristote, *De anima,* III, 6, τὸ γάρ φεῦσος ἐν όυνθέσει ἀεί. Comme le positiviste moderne, le Bouddhiste considère que l' « individualité » n'est rien de plus qu'une association transitoire de données sensibles, simple nom et phénomène, et « la mère des illusions » ; *mais,* en même temps, il nie catégoriquement que tout ceci « est mon Soi ». Il n'est pas besoin de dire que le « moi » *(attâ)* postulé ou l'ego *(aham)* est différent du Soi auquel le Buddha « recourt » (*SN.*, III, 143 ; *DN.*, II, 120), différent du « grand Je universel » (*pûrnam aham mahah, Vivêkacûdâmani,* 242), différent du « Je » qui « n'est propre à personne sauf à Dieu dans Son Identité » (Maître Eckhart, I, p. 205).

(3) Rien de ce qui peut être nommé ou perçu n'est le « Soi ». Lorsque l'Homme libéré comprend que dans un « moi » postulé il n'y a pas de véritable ipséité, et ne voit plus le Soi dans le non-Soi, alors « il ne se soucie plus de ce qui est irréel » (*asatâ na paritassati, MN.*, I, 135). Sur les deux « Je », cf. *JAOS.*, 1947, p. 69-70.

(4) La validité pragmatique et l'illégitimité réelle des postulats correspondent à la distinction entre la vérité (relative) des faits *(vohârika)* ou vérité conventionnelle (*sammuti* = *sammata* ou peut-être *samvriti,* « contingente ») et la vérité absolue *(paramatthika).* Le langage affirmatif des postulats ne s'applique littéralement qu'au monde des accidents (*DN.*, II, 63) et ne peut être employé qu'analogiquement ou négativement pour la réalité ultime.

à la mort » (*SN.*, I, 108 ; cf. *AN.*, IV, 136). Même d'un Brahmâ, dont un jour est de mille ans, il est dit que « sa vie est courte, elle ne dure pas » (*SN.*, I, 143). « La vie est comme une goutte de rosée... une bulle sur l'eau » (*AN.*, IV, 137 ; cf. *DN.*, II, 246 sq.) — « comme une goutte de rosée au bout d'un brin d'herbe quand le soleil se lève, ainsi est le temps de vie des hommes. Mère ! ne me retiens pas » (*Visuddhi Magga*, 231), c'est-à-dire ne m'empêche pas d'atteindre le Sentier. « En dernière analyse, l'instant de vie (*jîvita-khano*) des êtres est tout aussi bref (*atiparitto*) (5) que l'apparition d'une seule pensée ; comme la rotation d'une roue de char, laquelle tourne ou reste immobile sur un seul endroit de sa jante, ainsi est la vie des êtres : c'est la vie d'une pensée instantanée — et quand elle s'achève, on dit que l'être est « fini ». Ainsi qu'on l'a dit, « Dans l'instant-conceptuel passé on vivait... dans l'instant-conceptuel futur on vivra... dans l'instant-conceptuel présent on est en vie,

« La vie, la nature individuelle (*atta-bhâva*), le plaisir et la [peine, tout cela (6)

« Est conjoint (*samâyutta*) dans une seule pensée, et son ins- [tant passe indiciblement (7)

« Tel est le "Souvenir de la Mort" selon la "Brièveté de l'Instant" » (*VM.*, 238).

« La vie et son vol sont connaturels (8)... Les êtres sont nés portant en eux-mêmes la vieillesse et la mort. En effet leur conscience ordinaire est, de naissance, hantée par la vieillesse. Comme une pierre tombant du sommet d'une montagne se brise avec les agrégats dont elle est composée, de même cette

(5) Cf., AN., I, 249, où le petit soi (auquel renvoie la « vie » dont il est question) est *paritto*, et le Grand Soi, *aparitto*. Sur la racine *ric*, voir A. K. C., *Unâtiriktau and Atyaricyata, NIA.*, 1943, p. 52-56.

(6) « Tout » : le quintuple composé transitoire « qui n'est pas mon Soi » *(na mê so attâ).*

(7) *Eka-citta... vattatê* (racine *vrit*) *khano* impliquant ce « changement ou impermanence de la pensée » *(citta-vritti)* que le Yogi cherche à supprimer. Le mental est toujours en mouvement, et pour cela souvent comparé au singe.

(8) La vie est « volée » par le « brigand », le « voleur de grand chemin » ou le « chasseur » : la Mort.

mort instantanée (*khanika-maranam*) (9) est connaturelle à l'événement » (*VM.*, 230). En d'autres termes, la naissance et la mort ne sont pas les événements uniques d'une existence contingente, elles font partie de la substance même (*êvam-dhammo*) de la « vie » ; et cette tendance, dont la naissance et la mort d'un individu ne sont que des cas particuliers, constitue précisément cette « réincarnation » (*punabbhava, âgamana*) dont on cherche à se libérer définitivement. Immortalité (*amata*) et vie ou devenir (*bhava*) ne sont pas des compossibles : ils sont incompatibles ; « la cessation du devenir est *Nibbâna* » (*SN.*, II, 117). « Comme entre deux pensées (*citt'antaro*), tel est le mortel » (*AN.*, V, 300) : « Un homme pourrait-il être appelé « rapide » s'il pouvait courir assez vite pour attraper en l'air des flèches décochées par quatre maîtres archers ? Plus rapide encore est l'épuisement des composants de la vie » (*SN.*, II, 266) ; « Tout ce qui est né, tout ce qui est devenu, est corruptible » (*palokadhammam, SN.*, V, 163). C'est en ce sens que le « Buddha regarde le monde en dissolution instantanée (*khanê khanê*) » (*Dîpavamsa,* I, 16) (10).

« Quatre et quatre-vingts cycles les Maruts demeurent, et encore ne demeurent-ils pas aussi longtemps que deux pensées successives... Le monde vit dans le présent, et il meurt avec la disparition d'une pensée (*paccuppanêna jîvati cittabhanga mato lokê*) (11)... De l'invisible les êtres surgissent à la vie, puis ils passent, dissous dans l'invisible ; tel un éclair dans l'éther, ils apparaissent et disparaissent » (*VM.*, 625, 626).

Le temps (*samaya,* « coïncidence ») est passé (*atîta,* « dépassé »), futur (*anâgata,* « non venu ») ou présent (*paccuppanna,* « surgi »). Le présent a trois sens : celui de l'instant (*khana-*) dans lequel se rencontrent la venue, l'état et la disparition

(9) Non une « mort subite » à la fin de la vie, mais une « mort instantanée » toujours répétée au cours de la vie.

(10) Buddhaghosa fait venir *loka* de *luj, paluj,* « s'altérer », « être dissous » (*VM.*, 427).

(11) Pareillement dans la *Maitri Up.* (VI, 17 et VI, 34) : « Ce monde, mesuré par une pensée... le samsâra, rien qu'une pensée » *(idam citta-mâtram... cittam-êva samsâram),* c'est-à-dire ne durant que le temps d'une pensée, bien que cela puisse également vouloir dire « de la nature de la pensée », « conceptuel ».

(*uppâda-tthiti-bhangapattam*) ; celui de la continuité (*santati-*), c'est-à-dire le « maintenant » dans le sens large et usuel du mot ; et celui du « chemin » (*addhâ-*) (12) dans le sens d'un temps de vie, qu'il soit long ou court ; de ces trois présents, le premier est compris dans le second, et celui-ci dans le troisième. Le devenir des quintuples agrégats, c'est-à-dire des « êtres » ou des « individus », a lieu dans le cours de tous ces « temps » (*VM.*, 431, 473).

On doit retenir que l'Etat (*thiti*) n'est qu'instantané, il n'est pas dans le présent continu, sauf en ce sens que les instants sont entourés par la continuité. « Comme un torrent de montagne qui, venant de loin, s'écoule rapidement et entraîne tout à son passage (« car le temps, tel un courant qui s'écoule sans cesse, emporte toutes choses », Plutarque, *Moralia,* 432 b) sans qu'il vienne à se reposer pendant un seul instant, pause ou minute (*khano, layo, muhutto*) (13)... ainsi est la vie des hommes : brève et légère (*parittam lahukam*)... ou comme la marque que fait un bâton sur l'eau... Pour qui est né, il n'y a pas de « non-mort » (14) (*AN.*, IV, 137). Les trois accidents instantanés de Buddhaghosa (*uppâda, thiti, bhanga*) (15) corres-

(12) Dans son sens le plus large, le Chemin (*addhâ*) — distinct de la Voie (*magga*) — est l'ensemble des demeures passées (*pubba-nivâsa*) qui ne sont « pas mon Soi », mais dans lesquelles déjà ont été versées plus de larmes que ne pourrait en contenir la mer. « C'est à cause de la non-compréhension, de notre impuissance à pénétrer les Quatre Vérités Aryennes (du Mal, de son origine et de son extirpation, et de la Voie), que nous avons couru et erré sur ce long chemin... et toi et moi... Comment un Moine est-il un "Homme de la Voie" ? En ceci qu'il se hâte sur ce long chemin vers là où il n'a pas encore été, là où est la cessation de tous les composés, l'abandon de toutes les conditions, la disparition de la soif, l'absence du goût, l'arrêt du devenir... : le Nibbâna... Contre le mal il n'est pas de remède tant que l'on n'a pas atteint l'Extrémité du Monde » (*DN.*, II, 60 ; *AN.*, III, 164 et II, 49).

(13) Cf. Plutarque, *Moralia,* 432 a, b (sur le cours du Temps). Dans *Figures of Speech or Figures of Thought,* 1946, p. 159, n. 10 (sur *kshanika-nairâtmâdi*), j'ai fait erreur en parlant de l'existence comme étant « non une continuité mais une succession d'uniques instants de conscience ». La doctrine bouddhiste est celle de la « continuité sans identité », et c'est à cause de ces *deux* notions qu'à la question : Est-ce le même homme ou un autre qui récolte ce qui a été semé ? on ne peut répondre simplement par oui ou non.

(14) Τοῦ αὐτοῦ...καὶ γένεσις καὶ φθορά , Aristote, *Métaphysique,* XI, 12, 8.

(15) *VM.*, 404-405, où l'on demande si, dans le cas de celui qui se rend dans le monde de Brahma dans un corps invisible, mental, il accomplit ce voyage « dans l'instant de la venue, dans l'instant de la stabilité ou dans l'instant de la disparition de la pensée déterminée » où il y est allé, à quoi l'on répond

pondent à « la production, la maturité et l'altération ou la mort (*uppâda, vayo, aññathatta*) (16) des choses alors qu'elles durent (*thitânam*) (*SN.*, III, 137), également à « la procession, l'état et la récession » (*gati, sthiti, nivritti*) synthétisés dans le Temps (*Sh. Ar.*, VII, 20), et au « flux, la maturité et la mort » (*srava, vriddhi, astam gamana*) dont le Temps hors du temps — c'est-à-dire Brahma — est l'inépuisable source (*Maitri Up.*, VI, 14). Ces trois termes caractérisent tout composé (*samkhatam*), mais non ce qui est incomposé (*asamkhatam* (17), *AN.*, I, 152) — et assurément pas la « Loi éternelle et inconditionnée » du Buddha (*asamkhatam dhammam, AN.*, IV, 359), ni le *Nibbâna* (*asamkhatam, Milinda Pañha,* 270), ni ce lieu (*âyatanam*) « où il n'y a ni venue, ni allée, ni arrêt, ni chute, ni lever, ni ce monde-ci, ni ce monde-là, ni support, ni mouvement, ni commencement », ni ce « non-né, non-devenu, increé, non-composé, qui *est,* et sans lui, il n'y aurait nulle délivrance possible de la naissance, du devenir, de la création et de la composition » (*Udâna,* 80) (18).

qu'il y va « en chacun des trois instants » ; ce qui revient à dire qu'il n'y a pas trois instants consécutifs, mais un seul. Il avait été expliqué auparavant que s'il se déplace dans un corps visible, le voyage prend un certain temps, « car le corps se déplace lentement ».

(16) Αὔξησις, ἀκμή et φθίσις dépendant de la nourriture, Aristote, *De anima,* III, 12 ; *annêna hîmâni sarvâni bhûtâni samanantî, Ait. Ar.*, II, 1, 2 ; *annâd vai prajâ prajâyantê, Taitt. Up.*, II, 2 ; *sabbê sattâ âhâratthikâ, DN.*, III, 211 ; *sabbê sattâ marissanti SN.*, I, 97. « Tout changement est un renoncement à une nature », Aristote, *Physique,* IV, 13, 222 b, cf. IV, 12, 221 b : « Tout changement est une mort » (cf. note 1) ; « L'altération est due à la génération et à la corruption », saint Thomas d'Aquin, *De mixt. elementorum*, éd. Parma, XVI, 353, cf. *Somme Théologique,* I, 105, 2 et I-II, 113, 7 ad. 1.

Il est évident que les trois phases de l'existence : *srishti, sthiti* et *laya,* répétées à chaque instant, sont les fonctions respectives de la Trimûrti Brahmâ — Vishnu — Shiva, dans la mesure où ces trois entités sont distinguées de « l'unité de la Personne ».

(17) « Incomposé », *i. e.* « simple » : « Notre intellect... ne parvient à la connaissance du simple que par la négation du composé... l'éternité ne varie pas selon le présent, le passé et le futur » (saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique,* I, 10, 1 a, cf. *Summa contra gentiles,* I, 15) ; « Ainsi la vie de Dieu n'est pas dans la succession : elle est tout entière à la fois. Elle est donc éternellement la même » (*Igitur vita eius non habit successionem, sed est* tota simul. *Est igitur sempiterna, Summa contra gentiles,* I, 99). J'ajouterais : *nisi simul, quomodo omnisciens.*

(18) On n'oubliera pas que tous ces termes négatifs, se référant au *nibbâna* et au *dhamma,* équivalent à ceux que le Christianisme applique au Dieu *secundam viam remotionis* ; cf. par exemple *Summa contra gentiles,* I, chap. 14, 15, 18, 23, 89 — Dieu est immuable, non composé, sans accidents, impassible.

Πάντα ρέι : « Tu ne peux entrer deux fois dans le même fleuve, car toujours d'autres eaux coulent » (Héraclite, fragment XCI) : *sabbê dhammâ aniccâ* (*SN.*, III, 132). Que toutes choses — notez le pluriel — sont en flux n'est pas une négation de la stabilité réelle de ce qui n'est pas une « chose », de même que l'analyse destructive, faite par le Buddha, du « soi » composé — toujours suivie des mots : « Ceci n'est pas mon Soi » — n'est pas une négation du Soi. Comme le fait remarquer Aristote, il peut y avoir « *aussi* un autre aspect essentiel des choses existantes, entièrement dépourvu de destruction et de génération » (*Métaphysique,* IV, 5, 7 et 15 sq.). On ne peut prouver qu'Héraclite a toujours nié ceci explicitement ou implicitement ; « toutes choses » (πάντα ρέι) coulent, sans doute, mais il n'y a qu'une seule et unique Sagesse distincte de « toutes choses » (fragment XVIII) — non l'une d'elles ; et si, comme le disent Ritter et Preller, le « Feu toujours-vivant » est à l'origine de tout mouvement (*unde manat omnis motus*), cela n'implique pas que lui-même soit mû. Aristote n'a absolument aucune preuve pour accuser « ces hommes » de croire que « seules les choses sensibles sont réelles ». Le Bouddhisme oppose explicitement la réalité d'une nature immobile et sans parties à l'évanescence des éléments transitoires ; et quand Aristote poursuit en disant : « c'est seulement le domaine sensible autour de nous qui continue à être sujet à la destruction et à la génération, mais c'est là pratiquement une part négligeable du tout (par rapport à l'ensemble) » (*ibid.,* 22) cela justement pourrait avoir été dit par le Buddha !

Qu'il n'y a « nul instant où le fleuve se repose » montre clairement que le temps ne doit pas être compris comme étant « composé » d'une succession d'arrêts, mais comme une continuité (*samtâna*). L'instant indivisible est immanent au temps, mais n'est pas une partie du temps ; ainsi, pour Aristote, « le temps n'est pas composé de maintenants atomiques, de même qu'une grandeur n'est pas composée d'atomes » (*Physique,* VI, 9, 239 b, cf. VIII, 8, 262 a).

Puisque tout changement est une mort, c'est de l'instabilité (*anicca*) de la vie et de la pensée que le pèlerin de la Voie

cherche à se libérer — « cherchant la stabilité » (*atthitam nissâya, AN.*, III, 219). Comme nous l'avons vu, l'Etat ne se situe que dans l'instant (*khana*), ou dans le Temps (*kâla*) hors du temps, Brahma — ce Brahma et Dhamma qu'est « devenu » l'Homme libéré (*dhamma-bhûto, brahma-bhûto, DN.*, III, 84 ; *SN.*, III, 93) ; mais nous n'avons pas encore émis l'évidente conclusion que ces deux termes n'en font qu'un, bien que l'on puisse remarquer d'une part que le passé et le futur se joignent, et d'autre part qu'ils *s'écoulent,* et qu'ils sont tous deux *sans durée.* Comment faut-il comprendre, alors, des expressions comme « celui dont la pensée est stable » (*thita-citto, DN.*, II, 157 ; *SN.*, V, 74), « celui dont le soi est stable » (*thit'attâ, DN.*, I, 57 ; *SN.*, III, 55, et en particulier *Sutta Nipâta,* 359 : *parinibbutam thit'attam*) et « stable, immobile » (*thito anêjo, Dh.*, II, 372), « Comme dans les profondeurs de l'océan nulle vague ne naît, mais tout est calme, ainsi en est-il pour le Moine, qui est tranquille, sans mouvement (*thito anêjo*) ni extension » (19) (*SNip.*, 920) ; ou de tels énoncés : « Ayant traversé, et atteint l'Autre Rive (*Nibbâna*), il se dresse (*titthati*) : c'est un Arahant » (*SN.*, IV, 175 ; cf. *SNip.*, 946), « Ayant dépassé la vieillesse et la mort, ils se dressent » (*thassanti, SN.*, II, 46) (20).

(19) « Tu dois être stable et ferme, c'est-à-dire : tu dois te tenir au-dessus de l'amour et de la haine, du plaisir et de la douleur » (*Maître Eckhart,* éd. Pfeiffer, p. 71).

(20) « La stabilité est la qualité propre de l'éternité » (Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon,* IV, 16). « Les hommes virent ces deux choses (le corps et l'âme = *saviññâna-kâya*), les considérèrent, les étudièrent toutes deux, et trouvèrent que chacune est changeante chez l'homme. (Cf. Aristote, *De Anima,* III, 5, 5.) Le corps se modifie au cours de ses différents âges, dans sa corruption, ses maladies, sa vie, sa mort. Ils passèrent à l'âme : ils se rendirent certainement compte qu'elle était meilleure, et ils s'émerveillèrent aussi qu'elle fût invisible. Mais ils découvrirent qu'elle était également sujette au changement, voulant maintenant une chose, et maintenant plus, connaissant maintenant, et de nouveau plus, se souvenant maintenant, et de nouveau plus, maintenant apeurée, puis audacieuse, avançant maintenant en sagesse pour retomber ensuite dans la déraison. Ils virent qu'elle était changeante, ils l'abandonnèrent également pour aller à la recherche d'une chose qui serait immuable. Et ainsi ils parvinrent à l'intuition du Dieu créateur par le moyen des choses qu'Il créa... Examine les mutations des choses et tu découvriras partout l'"a été" et le "sera". Pense à Dieu et tu découvriras l'"est" là où l'"a été" et le "sera" ne peuvent être » (saint Augustin, *Sermones,* CXLI, 3, 3 et *In Joannem*

La réponse en fonction du temps est que le Buddha, identifié au Dhamma, doit être, comme le Dhamma, « simple » (*asamkhata, AN.*, IV, 359) et par là même « intemporel » (*akâliko, AN.*, IV, 406). L'Homme libéré, en fait, « transcende les cycles » (21) (*kappâtîto... vipamutto, SNip.*, 373), il « n'est

Evang., XXXVIII, 10). De plus, « il est évident que l'âme est soumise au changement » (*De Vera Religione,* XXX, 54) et qu'elle est « non dans l'espace, mais dans le temps » (*ibid.*, X, 18) ; « L'âme aussi a été créée » (*De Genesi ad litteram,* VII, 24, 35) et « Tout ce qu'Il a fait — tout ce qu'Il a créé de rien — est changeant » (*De Natura Boni,* I, 1). Enfin, « Tout être vivant qui a un commencement et une fin, ou qui est soumis à la succession, est changeant » (*Summa contra gentiles*, I, 99), et, de façon plus générale, « tout ce qui a eu un commencement doit avoir une fin » (Aristote, *Physique,* III, 4, 203 b ; *Samyutta Nikâya,* IV, 46). Comment, alors, l'âme peut-elle être ou devenir « immortelle » ? Seulement si, avec saint Thomas d'Aquin, Platon, Philon et les Upanishads, nous reconnaissons que « deux âmes sont en l'homme », de nature mortelle l'une et immortelle l'autre — une « âme » créée sujette aux accidents, et une « Ame de l'âme » incréée qui leur est supérieure. En fait saint Augustin demande « comment se fait-il que la raison (*ratio* = λόγος) soit immortelle, et que je sois défini comme une chose à la fois rationnelle et mortelle ? » et constate que « si la raison est immortelle, et si moi qui analyse et fais la synthèse de toutes ces choses (temporelles), je suis la raison, alors ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas "mien"... et nous devons nous élever du mortel à l'immortel » (*De ordine,* II, 50).

Si l'on se rappelle que le « Dhamma » (δικαιοσύνη, *Justitia, Lex Aeterna*) est un Nom divin (*dhamma* et *brahma* étant des termes interchangeables dans les Upanishads et le Canon pali), on s'aperçoit que les paroles de saint Augustin auraient très bien pu être celles du Buddha ; ils étaient tous deux « très sensibles au mal du changement ». Le « alors ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas mien » de saint Augustin correspond exactement au pali : *tam n'êtam mama, n'êso'ham asmi, na mê so attâ.*

(21) Sur la longueur incalculable des cycles *(kappa),* dans leur succession de centaines et de milliers au-delà de laquelle on ne peut rien discerner, voir ce passage du *Samyutta Nikâya* (II, 178-193) se terminant ainsi : « Impermanents sont tous les composés dont la nature est de naître et de vieillir, ils surgissent pour périr ensuite ; en avoir fini avec eux, c'est la félicité. »

Un cycle *(kalpa = saeculum)* est à proprement parler un « jour de Brahmâ » comprenant mille *yugas* ou 4 320 millions d'années humaines ; dans ses jours et ses nuits des mondes successifs sont manifestés et dissous. Le temps de vie d'un Brahmâ est de cent années composées de tels jours. C'est même pour cette vie « brève » que le Buddha enseigne une « nouvelle libération ». L'on remarquera cependant que le terme *kappa* (racine *kip,* apparentée à *kri*) signifie également « concept » ou « disposition multiple », κόσμος (cf. *RV.*, X, 90, 11, *katidhâ vi akalpayan ?* et réciproquement *MUp.*, VI, 30, *nihsamkalpo nirabhimânas tishthêt*), *i. e. prapañca,* et que, de même qu'une Veille est *nippapañca,* « non élaborée », *akappiyo* (*SNip.*, 914, etc.) n'est pas seulement *ex tempore,* mais aussi « autre que tout ce qui peut être conçu comme *seriatim* », transcendant non seulement quant aux « temps », mais aussi quant aux choses temporelles.

Les « précédentes demeures » et les cycles passés sont tous immédiatement présents pour un Buddha, lequel peut s'abattre sur eux tel un lion, ou les

pas un homme des cycles » (*akkapiyo, SNip.*, 860) ; « Ils l'appellent l'Eveillé (*buddha*) qui discerne les cycles — le courant des choses dans lequel ils tombent et se relèvent —... celui pour qui il n'y a plus de naissance » (*jâti* = *bhava,* γένεσις)

atteindre comme une flèche sa cible. Alors que les autres ont besoin de faire un retour sur le passé, sur un siècle ou une myriade, selon leur habileté, un Buddha ou un Arahant envisage directement les cycles passés ou futurs (*VM.*, 411). C'est comme s'ils formaient un cercle (un cycle sans commencement ni fin) dont il occuperait le centre, situé ainsi à égale distance de tous les points de la circonférence ; tandis que les autres, moins doués, doivent revenir en arrière le long de la circonférence pour saisir un temps passé.

Dans le chapitre précédent (*VM.*, 410), lorsque Buddhaghosa parle du souvenir du « comment j'étais alors, tel et tel, de telle et telle famille, etc. », et des conditions passées comme étant ceci « dans leur propre continuité » *(attano samtânê)* — ou mieux, peut-être, « dans leur propre lignée » — il en parle « conventionnellement » *(samuccâ),* non selon la vérité même *(paramatthêna)* ; car tout moine bouddhiste bien discipliné sait qu'il y a mieux à faire que de demander : « Qu'étais-je dans une vie précédente ? » ou « Que suis-je maintenant ? » ou « Que serai-je dans le futur ? » Car il voit les choses « comme elles se sont produites », c'est-à-dire strictement en fonction du processus causal, et ne parle d'un « je » que par commodité dans la vie quotidienne (*SN.*, II, 26 ; *DN.*, I, 202). De même, dans le *Dîgha Nikâya,* I, 81, l'analogie entre *cuti* et *upapatti,* dans le cas d'un homme qui se rend à un autre village pour revenir ensuite au sien (les « villages » étant ce monde et l'autre, comme dans la *Chândogya Up.*, VIII, 6, 2), serait une hérésie si elle était prise littéralement, comme le montre le *Pêtavatthu,* IV, 3, 31. Les trois modalités de la nature individuelle *(atta-bhâva),* le passé, le présent et le futur, ne sont que des termes conventionnels du langage courant, non des réalités ultimes (*DN.*, I, 102). C'est également ce qu'il est dit dans les *Yoga Sûtra* (II, 39 et IV, 25), la contemplation de ses précédentes individualités *(âtma-bhâva)* peut être un exercice profitable dans les premiers stades d'une réalisation yoguique, mais celui qui ne confond plus *sattva* et le Soi ne posera jamais plus des questions telles que « Qu'étais-je auparavant ? », etc. La réincarnation, autrement dit, est une façon de parler, et n'implique pas en réalité la permanence de l'individualité.

On doit remarquer que la « double vérité » bouddhiste *(sammuti-, loka-vohâra-, loka-niruttiyo,* etc., et d'autre part *paramattha-saccam,* correspondant dans le Vêdânta à *avidyâ* et *vidyâ, vikâra-* et *paramârthika-satyam*), l'une relative et conventionnelle, l'autre absolue et certaine, correspond à la distinction entre la métaphysique et la « philosophie » (dans le sens étroit du mot), à la distinction platonicienne entre « cette connaissance qui a un commencement et varie — associée à l'une ou l'autre des choses que de nos jours on appelle réalités — » et « la connaissance qui demeure dans ce qui est absolument réel » (*Phèdre,* 247 e), et à la distinction entre « l'opinion vraie » et la « vérité », le devenir et l'être (*Timée,* 27 d, 28 a). La probabilité des vérités relatives peut être établie par une observation répétée, et telles sont les statistiques « lois de la nature » découvertes par la science ; mais derrière l'expérience de la répétition, « il y a une autre cause de ce qui est toujours ainsi ». C'est en raison de l'*éternité* qu' « il n'y eut jamais, et qu'il n'y aura jamais aucun *temps* où le mouvement n'était pas et ne sera pas » ; or une telle cause première, étant elle-même sans cause, n'est pas probable, mais évidente (Aristote, *Physique,* VIII, 1, 252 b) — *i. e. sva-prakâsha,* « évidente en soi ».

(*SNip.,* 517). Pour une telle personne, il est évident qu' « il n'y a ni passé ni futur » (*na tassa paccha na puratthaṃ atthi, SN.,* I, 141) ; la « mémoire » du Buddha n'opère pas par une remontée de la succession temporelle des naissances et des morts, elle saisit immédiatement, instantanément, toute situation en quelque temps que le Buddha choisisse de percevoir (*VM.,* 411) ; c'est-à-dire que tous les temps sont présents pour la vision instantanée du Buddha.

Ce « là où il n'y a ni passé ni futur » doit et ne peut être que *Maintenant* (22). Il est vrai que pour tous les êtres vivant dans le temps, le maintenant instantané (*khana*) est toujours présent. Mais le mot, dans le sens de « temps juste », signifie également *opportunité,* c'est-à-dire *porte,* et, bien que cet intervalle (23) s'ouvre et se ferme continuellement tant que passe le temps (24), qu'en est-il si l'opportunité de l'instant n'est jamais saisie ? A ce propos, le Buddha conseille ceci : « Enjambez ce bourbier visqueux, ne laissez pas passer l'Instant (*khano vê mâ upaccagâ*), ceux qui laisseront passer l'Instant le regretteront » (25) (*khanâtîtâ hi socanti, SNip.,* 333, cf. *Dh.,* 315, *Thêragâthâ,* 403, 653, 1005, *Thêrigatha,* 5, 459) ; il félicite les Moines « qui ont saisi l'Instant » (*khano vo patiladdho*) et plaint

(22) « Le futur et le passé se rencontrent dans le présent », Nicolas de Cusa, *De visione Dei,* X.

(23) *Inter-vallum :* le « trou de l'aiguille » et la « porte étroite » dans le mur du Paradis, « ce lieu entouré d'opposés coïncidents n'est autre que le mur du Paradis où, Seigneur, Tu demeures, à la porte duquel est en garde le plus haut esprit de la raison, qu'il faut vaincre pour entrer » (*De visione Dei,* IX).

(24) Le passé et le futur sont, en fait, les Symplégades ou les « Rochers qui s'entrechoquent », séparés seulement par le maintenant-sans-durée grâce auquel le Héros *(mahâvîra)* trouve sa voie ; en d'autres termes, les montants de la « Porte de l'Immortalité » (*amatassa dvârâ, Majjhima Nikâya,* I, 226 ; cf. *Vin.,* I, 7) que le Buddha (le « devenu-Brahma » et le « Donateur de l'Immortalité », *AN.,* IV, 226 ; *SN.,* IV, 94) ouvrit à ses disciples ; la Porte du Soleil, à propos de laquelle on demande : « Qui est capable *(arhati,* cf. *RV.,* X, 60, 40, *arhanâ)* de la franchir ? » c'est-à-dire capable de prendre la voie de l' « inobstrué Sâman, autrement dit, de l'Eclair » (*RV.,* I, 30, 2 et 4), et par « Sâman », l'on doit entendre l' « Harmonie » des formes passée et future, *sâ* et *ama.*

(25) Ce qui est très proche des vers de Blake :

« ... celui qui embrasse la joie qui s'envole
Vit dans le lever de soleil de l'éternité...
Mais si, une fois, tu laisses fuir l'instant mûr,
Tu ne pourras jamais sécher les larmes de la peine. »

ceux « dont l'Instant a passé » (*khanâtîtâ, SN.*, IV, 126) (26).

L'instant de la libération est subit (*sub-it-aneus,* « aller furtivement ») : comparable, en fait, à une flèche lâchée sans effort, laquelle traverse tous les obstacles et pénètre sa cible — étant déjà « cette chose devenue » (*tad-bhûta, i.e. brahma-bhûta*) — si la position (du corps), la prise de la poignée et le tir de l'archer sont corrects (la flèche correspondant au Soi et la cible à Brahma (*Mil.* 418 + *Mund. Up.*, 1, 1-4). La justesse de cette métaphore (*upamâ*) est à ce point précise qu'elle se vérifie dans les verbes mêmes, que l'archer soit en fait un tireur à l'arc ou un Moine « perçant la cible » (*akkhana-vêdhin*) (27) : *samdhâ,* « synthétiser », appliqué à la levée de l'arc et à la pose (*yoga*) de la flèche — ces deux éléments pouvant donc être conçus comme étant « en *samâdhi* » ; *muc,* « décocher », en rapport avec la libération de la flèche ou du Soi, et *vyadh,* « pénétrer » (dans certaines formes identique à *vid,* « connaître » ou « trouver »), en rapport avec l'atteinte du « but » (28).

Dans le cas du Buddha et de quelques Arahants (cf. *Tha.*, 173, *Thi.*, 627), l'Eveil a lieu à l'aurore, c'est-à-dire à la jonction des temps (*samdhi*), ou au demi-jour, lorsqu'il ne fait ni nuit (forme antérieure) ni jour (forme postérieure). Il est remarquable, à ce propos, que *brahma-bhûti,* « devenant Brahma », soit synonyme de *samdhi.* En quelque point du temps, l'événement a lieu à la conjonction des temps passé et futur, et il est intéressant de voir que le mot *yoga,* dans son sens astronomique, peut être substitué à l' « instant » de l'Eveil (*Thi.*, 4). La soudaineté de l'Eveil contraste avec la longueur de la Voie, le temps cyclique dont on est libéré *maintenant* et une

(26) On ne doit pas oublier, bien entendu, que *khana* a aussi le sens d' « opportunité » présente durant une *période* de temps relativement courte. Dans le *Thêrîgâthâ,* par exemple (459), Sumêdhâ dit : « C'est une époque de Buddhas ; l'absence d'opportunité s'en est allée, l'instant est saisi ! » (*virajjito akkhano, khano laddho).* Sur l'Instant passager, cf. *Anth. Pal.* XVI, 275, l'image du Καίρὸς ὁ δαμάτωρ... πασῆς ἀτμῆς ὀξύτερος.

(27) *Akkhana* = skr. *âkhana,* « cible », dans *JUB.*, I, 60, 7-8 et *CUp.*, I, 2, 7-8 ; il n'est pas relié étymologiquement à *khana,* instant.

(28) Pour plus de détails, voir A. K. C., *The Symbolism of Archery, Ars Islamica,* 1943 [trad. fr. in *Etudes Traditionnelles,* 1945, p. 30 et 64].

fois pour toutes (tout comme la libération soudaine de la flèche contraste avec le long entraînement de l'archer) ; c'est ce que souligne le Mahâyâna, en particulier dans l'*Abhisa-mayâlankâra* de Vasubandhu : lorsque l'extrémité de la longue route a été atteinte, le Grand Eveil (*abhisambodhi*) est « unique et instantané » (*êka-kshana-*) (29).

On retrouve cette notion d' « éveil instantané » — *i. e.* intemporel — (*êkakshanâbhisambodhi*) dans le Bouddhisme tantrique où on lui donne, tout à fait logiquement, un double sens, de même que tout point d'une circonférence est son commencement et sa fin, l'alpha et l'oméga. En tant que commencement, l'éveil est une animation instantanée (30) à partir de laquelle l'embryon passe à la perception consciente du « filet de la contingence » (*mâyâjâla*) dans le corps mesuré (*nirmâna-*). D'autre part, ainsi qu'on l'a déjà montré, le Plein Eveil instantané ou intemporel dont procède la génération (la descente de l'esprit dans la matière) est non seulement le premier, mais aussi le dernier instant du cycle temporel (*kâla-cakra*) de l'existence (*samsara*), lorsque la conscience revient à sa source ; l'évolution (*utpattikrama* = *pravritti*) et l'involution (*utpanna-krama* = *nivritti*) représentant les deux moitiés du cycle de l'existence, qu'elle soit cosmique ou individuelle. Ainsi dans la pratique du *yoga,* dont l'intention est « involutive », nous

(29) E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñâ-pâramitâ as exposed in the Abhisa-mayâlamkâra of Maitreya, Acta Orientalia,* 1933, p. 81. *Abhi-samaya,* « réalisation totale », peut être plus littéralement quelque chose comme une « sur-coïncidence », par exemple pour le « temps » considéré dans l'absolu. Cf. aussi *samayaitum (co-ire),* « traverser » (le centre du soleil), *JUB.,* I, 6, 1, suggérant l'équivalence entre *abhisamaya* et *parâyana.* Je remplace le « momentané » d'Obermiller par « unique et instantané » car on pourrait comprendre « éphémère » ou « transitoire », et ce n'est pas ce que veut dire le texte ; « momentané » conviendrait pour *khanê khanê,* mais non pour *êka-kshanê. Eka-kshana-* correspond au *sadya* de Shankara dans *sadyo-mukti, BSBh.,* I, 1, 11 ; *sadya,* « ce jour », comme *sakrit,* « tout de suite », « pas plus tard que », etc. ; cf. saint Augustin : « On peut entendre par les milliers de jours les temps mesurables, et par le jour unique l'immuable éternité », *De libero arbitrio,* III, 25, 77 sur le *Psaume* CXXXIII.

(30) Cf. *Manu,* I, 56 : « Quand (le Grand Soi) devient atomique (*anu-mâtriko bhûtvâ*) et, en vue de l'existence et du mouvement, habite la graine à laquelle il est associé, il assume alors une forme nouvelle *(mûrtim vimuñcati)* ». Le Tantra revendique l'intemporel, Manu la qualité inconditionnée du principe animateur.

trouvons une contemplation du temps qui, dirigée vers la réalisation immédiate de durées toujours plus grandes et poursuivie jusqu'à s'étendre à l'ensemble du temps, peut être expérimentée *maintenant*. Inspiration et expiration (31) sont respectivement mises en relation avec le jour et la nuit, les quinzaines, les mois, etc., l'opération s'achevant dans « une complète résolution du temps microcosmique : le disciple, ayant successivement fixé son esprit sur des périodes de temps toujours plus grandes, et s'étant successivement libéré d'elles au cours de sa respiration, arrive enfin au grand *aevum* universel qui inclut toute la création de son commencement à sa résorption » — ou plutôt à sa régénération (*palingenesis*), car il s'agit de la renaissance yoguique, brièvement et clairement décrite dans cette citation du *Kâlacakratantra* : « La naissance des Conquérants royaux a lieu dans un instant stable (*êkasmin-samayê'ksharê*) (32) ; quand le "cœur" est établi dans le Grand Souffle, et que le souffle ordinaire a cessé, quand les pouvoirs des sens physiques sont abandonnés et que les facultés divines ont surgi, quand les réalités naturelles ont été délaissées et que sont vues les réalités divines, alors je vois le Tout, le Grand Roi, alors il n'y a rien qui n'ait été jamais vu. » Ayant ainsi réalisé sa nature propre ou son être intrinsèque (*svabhâva*), étant devenu ce qu'il est, le Yogî, « sans aucune relation subjective-objective... connaît tout, car son essence comprend tout dans un point géométrique (*bindu*) et dans un unique instant (*êka-kshana*)... Le temps est noyé dans l'éternité » (33).

(31) Dans la pratique du Yoga, l'inspiration et l'expiration sont mises en équation ou identifiées, chacune étant sacrifiée dans l'autre (*BG.*, IV, 29 et V, 27). C'est en dernière analyse une réalisation de l'Identité Suprême de Mitrâvarunau — Mitra et Varuna sont tous deux l'inspiration et l'expiration (*Sh. Br.*, I, 8, 3, 12), le jour et la nuit (*TS.*, II, 1, 74) — et de l'Unité du Vent (*Vâyu*) « qui est un quand il souffle, mais dans l'homme devient deux : inspiration et expiration » (*Sh. Br.*, I, 8, 3, 12), « qui fait don de ces souffles » (*TS.*, II, 1, 1, 3) et qui est en fait « l'autre grâce auquel les hommes vivent » (*KUp.*, V, 5).

(32) *Akshara*, « immobile », « qui ne s'écoule pas », du point de vue hindou, une désignation de Brahma et de la syllabe OM par laquelle il est représenté dans l'iconographie verbale.

(33) M. E. Carelli, *Sêkoddêshatîkâ*, Baroda, 1941, Introduction p. 16-17 et texte sanskrit p. 7 (mais la version du passage du *Kâlacakratantra* est de moi).

Un tel « contrôle des instants et de leur succession » (*Yoga Sûtra,* III, 52) est l'équivalent contemplatif des sacrifices védiques saisonniers par lesquels Prajâpati, l'Année (le Temps), ayant été, par l'acte de création, disjoint et démembré en parties de l'année (le temps) — c'est-à-dire en jours, nuits, etc., dont les conjonctions sont ses « jointures » cassées — reforme un ensemble complet (34), tandis que le Sacrifiant lui-même est réintégré (*Sh. Br.,* I, 6, 3, 35, et *passim*). « Parce que l'année est une contrepartie (une image) de Prajâpati, on l'appelle l'Année » (*ibid.,* XI, 1, 6, 13) ; « L'Année est toute chose, et c'est ce que veut dire « Impérissable » (*ibid.,* XI, 1, 2, 12). « Combien de jours y a-t-il dans l'année ? ». Cela dépend de la façon dont elle est divisée, mais « en vérité, un ; l'Année n'est que ce jour après jour » ; et « Celui qui comprend cette doctrine de l'Année devient lui-même l'Année » (*ibid.,* XII, 2, 2, 23).

Mis à part les dernières références, la doctrine du « Maintenant stable » n'a été exposée qu'en partant des données du Hinayâna. Beaucoup d'érudits, en particulier Jacobi, Keith (35), de la Vallée Poussin et Stcherbatsky, n'ont étudié que les textes du Mahâyâna, dans lequel cette doctrine s'est répandue, mais certainement sans en être originaire. Toutes les écoles, bien entendu, retiennent la doctrine de l'efficacité causale du passé agissant sur le présent. Keith, en affirmant toujours que le Buddha niait la réalité du Soi — ce qu'il n'a jamais fait, car au contraire il a conseillé de le « chercher » et de « prendre

(34) Ces « jointures » *(parvâni)* sont (dans un sens anatomique) « remises en place », ou littéralement « réunies » ou « synthétisées » (cf. *Ait. Ar.,* VII, 3, 11, 20, où le Temps unit *(samdadhâti)* les temps passé, présent et futur). Les choses ainsi assemblées (*samhita*) sont en *samâdhi,* intégrales ou bien-portantes, ce qui achève le cycle commençant avec leur division ou maladie *(vyâdhi).* L'acte créateur qui sépare est nécessairement suivi de l'unifiant (angl. « re-collective ») processus d'involution : complication et simplification.

(35) Bien que Keith lui-même demande au sujet de la nature « impénétrable » du Buddha définie dans le *Samyutta Nikâya,* IV, 374, etc., si « ce n'est pas pour indiquer que le Tathâgata, mis à part les constituants mortels, est une chose réelle mais ineffable ? », et dise qu' « il ne convient pas d'insister sur l'apparence de négativisme en des passages où une autre explication n'est pas seulement possible, mais probablement plus en accord avec les idées des maîtres du Canon primitif » (*Buddhist Philosophy in India and Ceylon,* 1923, p. 66).

refuge » en lui (*Vinaya Pitaka,* I, 23 ; *VM.,* 393 ; *DN.,* II, 120 ; *SN.,* III, 143) — va jusqu'à dire que la doctrine de Vaibhâsika « réintroduit la notion d'instant existentiel (*sthiti*) qui, soutient-il, fut supprimée par le Buddha afin qu'elle ne puisse compliquer la doctrine de l'impermanence » (36) ; ce qui est inadmissible, car la notion d'un Soi « permanent » et d'un moi « impermanent » n'implique aucune contradiction, et de toute façon le mot *thiti,* même en liaison avec *attâ,* n'est nullement évité dans le Canon où, de plus, les verbes *titthanti* et *thassanti* (déjà cités) sont employés au sujet des Arahants ; il ne fait également aucun doute que le Dhamma, auquel le Buddha lui-même s'identifiait, soit une « substance éternelle » (*akâliko dhâtu*). Pour les Sautrântikas, dont le nom même indique leur orthodoxie, « la vraie doctrine est qu'il n'y a pas de distinction entre l'entité, son rôle et le temps de son apparition ; les entités proviennent de la non-existence (37) ; elles existent un instant, puis elles cessent d'exister. Leur existence, leur activité et leur action sont toutes une... Le passé et le futur ne sont que des noms » (38). Tout ceci renvoie, bien sûr, à l'ancienne doctrine du Vide (*shûnyatâ*) (39) que Keith exa-

(36) A. B. Keith, *ibid.,* p. 167.

(37) « Lesquelles choses temporelles avant d'être, ne sont pas ; et quand elles sont, disparaissent ; et quand elles ont disparu, elles ne sont plus. Ainsi, quand elles sont futures, elles ne sont pas encore, et quand elles sont passées, elles ne sont plus » (saint Augustin, *De lib. arb.,* III, 7, 21).

Dans le *Rig-Vêda,* X, 72, 2 : *asatah sad ajâyata,* « l'existant surgit de la non-existence » ; cf. *CUp.,* III, 19, 1 et *Taitt. Up.,* II, 7, où « non-existant » signifie « n'existant pas encore », « étant potentiel », *prâgabhâva.* D'autre part, les formulations contraires dans *TS.,* IV, 6, 1, 2, *CUp.,* VI, 2, 1, 2 et *BSBh.,* II, 1, 17-18, selon lesquelles l'être ne provient que de l'être, « non du non-existant », se réfèrent à la quatrième sorte de non-existence, *atyanta,* absolue, celle des choses qui ne pourront jamais être, par exemple « le fils d'une femme stérile ». En termes aristotéliciens, « l'apparition venant de la non-existence *(prâgabhâva)* » serait « le passage de la potentialité à l'acte », et c'est le sens de la belle prière de la *Brihadâranyaka Up.,* I, 3, 28 : *asato mâ sad gamaya,* « Conduis-moi de la non-existence à l'existence ». Cf. aussi A. K. C., *Rig-Vêda, X, 90, 1, « aty atishthad dashângulam »,* *JAOS.,* 1946, p. 154, n. 30.

(38) A. B. Keith, *ibid.,* p. 166. « Le passé et le futur sont pour toi un voile devant Dieu » (Rûmî, *Mathnavî,* I, 2201).

(39) Comme dans le cas de la « destruction » *(khaya),* l'on doit demander — pour éviter l' « hérésie annihilationniste » *(ucchêdavâda)* — ce qui peut et doit être détruit (*VM.,* 508), dans le cas de l' « évasion » *(nissaranam),* l'on doit demander : De quoi ? et Vers quoi ? si l'on veut comprendre ce qui est impliqué, et dans le cas du « vide » *(suññam),* l'on doit demander : De quoi ?

mine à propos des Mâdhyamikas, ou Hommes de la Voie du Milieu, dont le nom, là aussi, affirme leur orthodoxie. Selon eux, « la doctrine de la causalité ne doit être envisagée qu'en ce qui concerne le monde de l'ignorance », *i. e.* de l'opinion. J'indique ceci pour montrer, non seulement que les choses ne font que *passer* dans le temps et l'espace, mais aussi que la cause et l'effet sont toujours simultanés, aussi bien en principe que dans les faits. On s'imagine la cause et l'effet comme se précédant et se suivant parce que toute formulation logique s'applique aux événements seuls, dans la mesure où le langage (celui de la postulation) est employé à la forme affirmative (*DN.*, II, 202). Il est ainsi difficile de comprendre comment une cause peut opérer à distance (40) : si les choses n'existent qu'un instant,

Comme le dit Hermès Trismégiste : « Tu ne dois pas dire d'une chose qu'elle est "vide" sans ajouter de quoi la chose en question est vide » (*Asclépius,* XII, 33). Aristote fait remarquer ceci : « Pour déterminer si le "vide" (τὸ κενόν) "est" ou "n'est pas", nous devons savoir ce qu'entendent au juste ceux qui emploient ce mot. La réponse courante est "un lieu dans lequel il n'est rien". Mais c'est l'explication donnée par ceux qui professent qu'il n'"est" que le "corporel" (σῶμα), le "tangible" (ἁπτόν)... et encore nul ne suppose qu'ils pensent au "point" (ἡ στιγμή), auquel la définition s'applique réellement » (*Physique,* IV, 7, 213 b-214 a). C'est seulement parce que de telles questions ne sont pas posées que le moderne recule si souvent devant ce qu'il appelle la « négativité » des formules bouddhistes. En réalité, cette *via negativa* implique une « transvaluation » des valeurs, et non leur destruction, mais ce qui irrite le moderne, empiriste et « optimiste », c'est précisément le sacrifice que demande une transvaluation des valeurs.

Le « Vide » bouddhiste est vide des choses du devenir auxquelles le langage de l'empirisme affirmatif s'applique réellement (*DN.*, II, 63). La « délivrance », même d'un bien, est toujours une délivrance *hors* des limitations, ou une « ex-emption » (« de-*void* » of them).

Sur les différents sens du terme *suññatâ,* voir *VM.*, 512. Il faut aussi noter que le « Vide » et la « Plénitude » ne sont jamais séparés ; en fait, ils coïncident, cf. Aristote, *Métaphysique,* I, 4, 9 ; IV, 5, 5 et autres références dans mon article *Kha and other words denoting « Zero » in Connection with the Metaphysics of Space, BSOS.*, 1934, p. 487. Cette coïncidence est signalée dans un aphorisme du Mahâyâna : *yas samsâras tan nirvânam,* et les mots de l'*Ishvara Pratyabhijñâ Vimarshinî,* I, 193 : *yac cid vishêshatvam tad sadâshivatattvam,* disent la même chose autrement.

(40) Par exemple quand une plante, transplantée de son environnement d'origine dans un autre, dont les conditions d'ensemble diffèrent, continue de fleurir dans « son propre » temps sans tenir compte des conditions nouvelles, il se produit en elle l'activité d'une sorte de mémoire qui, en tant que telle, est « imperceptible » *(adrishta)* aux êtres humains, lesquels peuvent en chercher les causes lointaines dans l'environnement originel de la plante, mais non pas les « voir » en tant qu'elles existent encore actuellement dans la plante, pour laquelle cause et effet coïncident à tout « instant » de sa croissance.

comment une chose peut-elle agir sur une autre ? Comment leur ordre peut-il être expliqué ? En fait, si l'on présume que les actes sont des causes, la succession ordonnée des événements devra être expliquée par une « harmonie pré-établie », établie arbitrairement. Ce fut la position fausse dans laquelle se sont trouvés les Mutakallimûn musulmans par la logique de leur propre atomisme. La réponse à ces difficultés est que les causes n'opèrent jamais à distance, mais *sont présentes* à l'endroit et au moment où leurs effets sont perçus (41). Rien d'un acte ne survit à l'acte lui-même ; toutefois les actions laissent leurs traces dans l'environnement, qui par la suite sera toujours autre qu'il n'aurait été si l'événement n'avait pas eu lieu. L'acte et son efficacité causale sont deux choses différentes dont l'une (qui est perceptible) périt, et l'autre (qui ne peut être que supposée) persiste. C'est à la logique indienne que revient le mérite d'avoir distingué les actes (*karma*) des causes (*kârana*), et d'avoir donné les noms significatifs d' « invisible » (*adrishta*) et de « non-passée » (*apûrva*) à la « causalité » ; le dernier terme, en particulier, implique en même temps que l'efficacité d'un acte (différente de l'acte lui-même) est réellement *présente* dans l'effet ; les conséquences des actes passés restent toujours latentes jusqu'à ce que se présentent les conditions dans lesquelles elles peuvent se manifester. Partant de là, il n'est pas contradictoire d'associer le concept de la réalité instantanée à l'opération temporelle des causes médiates.

D'autre part, il est évidemment impossible d'appliquer la formule causale selon laquelle l'efficacité de la cause est réellement *présente* dans l'effet, puisque les conséquences des actes passés restent toujours latentes jusqu'à ce que soient réunies les conditions dans lesquelles elles peuvent opérer. L'acte causal et ses effets ne sont jamais simultanés, si tôt que ceux-ci puissent être réalisés.

(41) Ainsi, comme le dit saint Thomas d'Aquin, « le destin est contenu dans les causes créées » (*Somme Théologique*, I, 116, 2). La conclusion qui s'impose naturellement est que, pour échapper au destin, pour être libre, c'est-à-dire accomplir sa destinée (atteindre son but, la fin dernière de l'homme), on doit « se renier soi-même » (*denegat seipsum, Saint Matthieu,* XVI, 24) et passer du devenir à l'être.

Il est également impossible d'appliquer la formule causale « ceci étant ainsi, cela s'ensuit », à cet autre monde dans lequel il n'y a ni devenir, ni la triade de la génération, de l'existence et de la corruption, qui puissent la justifier. Keith poursuit : « La réalité absolue, fait remarquer Cântidêva, ne tombe pas dans le domaine de l'intellect (*buddhi*), car celui-ci se meut dans le champ de la relativité et de l'erreur. Nâgârjuna affirme avec logique qu'il n'a aucune thèse personnelle, car en soutenir une serait totalement sans valeur ; la vérité est silence, lequel n'est ni affirmation ni négation » (42). Toutes ces positions sont déjà établies dans le Canon Hînayâna (43).

(42) A. B. Keith, *op. cit.*, p. 235-239.

(43) Comme pour Shankara, « Ce Brahma est silence » (*BSBh.*, III, 2, 17), « Que seul le silence peut nommer » (Hermès Trismégiste, I, 31, cf. X, 5) ; « Rien de vrai ne peut être dit de Dieu » (Maître Eckhart, éd. Evans, I, p. 87, qui cite saint Augustin ; cf. *Kêna Up.*, I et II). Le silence est la « Voie du Milieu » entre l'affirmation et la négation, et correspond à ce « non-dit » (*anakkhâtam, Dh.*, 218, *avyâkatam, SN.*, 374 sq.) que le Buddha, bien qu'il ne « garde rien secret », ne peut révéler, faute d'un « moyen d'expression » (*vâdapatha).* Le plus vieux texte sans doute sur le Silence conçu comme la « Voie du Milieu » entre l'affirmation et la négation, se trouve dans un passage de l'*Aitarêya Aranyaka* (II, 3, 8, v. 3) :

« De la parole, ayant écarté ce qui est "oui", ce qui est "non"...
Les prophètes *(kavayah)* ont trouvé ce qu'ils cherchaient ;
(Jadis) retenus par les noms, ils se délectent (maintenant) à l'audition *(shruti).* »

Le Buddha « écarte le oui et le non » quand il répète si souvent que la condition *post mortem* de l'Homme libéré, de l'Arahant, ne peut être décrite avec des expressions telles que « est » ou « n'est pas », ou avec toute formule unissant ou séparant ces expressions — de même que dans les Upanishads, le Soi est *nêti, nêti.* Le Buddha nie également avoir des « opinions » (*S. Nip.*, 837 ; cf. 152 et 878 sq., 914).

Une réserve supplémentaire doit être faite : la doctrine bouddhiste de la Causalité (*hêtuvâda,* litt. « étiologie ») ne se réfère qu'à l'opération des causes naturelles ou médiates, autrement dit à la nécessité. La même remarque s'applique à la doctrine de la causalité en Occident, formulée par Leukippos (Aetios, I, 25, 4) ; pour Platon, « toute chose provient d'une cause, par nécessité » (*Timée,* 28 a), et ainsi de suite jusqu'à la doctrine scolastique selon laquelle « rien n'arrive par hasard » (saint Augustin, *De LXXXIII Quaest.*, q. 24), et à la « foi » du scientiste moderne en une succession ordonnée. Les événements passés déterminent le caractère d'une entité à tout instant donné, et c'est ainsi que « le destin est contenu dans les causes créées ». Mais, pas plus dans le Bouddhisme (ou l'Islam) que dans le Christianisme, cela n'exclut la responsabilité de l'entité pour ce qu'elle *choisit* de faire, mis à part l'ensemble des possibilités dont elle hérite. Sans quoi, toutes les exhortations du Buddha à faire ceci *(kiriyavâda),* à ne pas faire cela *(akiriyavâda),* à extirper ceci et à faire devenir cela, et toute la conception du « contrôle de soi-même » (la conquête du moi par le Soi, le contrôle ou la conduite et l'impulsion assurés par le Soi, *Dh.*, 104, 160, 379, *attanâ codây'attânam,* 390 et *passim*) n'auraient

De la Vallée Poussin (44) parle du *kshana* comme 1) d'une mesure de temps et 2) d'un minimum de temps, analogue à l'atome (*paramânu*) pris comme minimum indivisible de « matière ». Il mentionne à peine les sources Hînayâna et ignore totalement leur contexte, tandis qu'il cite le commentaire de Vasubandhu sur *Samyutta Nikâya,* II, 265. Il indique plusieurs définitions de l'instant pour lesquelles une chose (*dhamma*) (45) existe, toutes montrant que l'instant n'a pas de durée réelle : il est aussi incalculablement court que la somme des cycles est incalculablement longue ; un instant est simplement le présent indivisible dans lequel ont lieu les trois phases de toute existence — « on ne peut douter que... le *kshana,* durée du Dharma (chose), soit une grandeur de temps se rapprochant de zéro à l'infinité ». En même temps, il ne paraît pas correct de dire que « le temps est discontinu et fait de *kshanas,* comme le corps étendu est fait d'atomes » (46), parce que l'intervalle entre deux *kshanas* n'est, pas plus que le *kshana* lui-même, une période ; et pareillement, l'espace entre deux atomes n'est pas plus grand que la mesure d'un atome, laquelle est nulle (47). Le temps s'écoule de la même façon qu'un fleuve coule, et jamais ne s'arrête (*na ramati*). De la Vallée

aucun sens. Il est vrai que toutes les réactions du moi et de l'ego sont prédestinées et déterminées par des causes passées, mais tout cela « n'est pas mon Soi » *(na mê so attâ),* et celui qui ne s'y identifie pas est en mesure de le diriger. Ce n'est pas arrêter le fonctionnement de la causalité, c'est faire intervenir le « repentir », c'est-à-dire « conversion » ; des causes auparavant inopérantes sont alors mises en jeu, aboutissant à de nouveaux résultats.

(44) *Notes sur le « moment » ou kshana des bouddhistes, Rocznik Orientalistczny,* 1931, p. 1, où il cite sa propre version de l'*Abhidharmakosha* de Vasubandhu, et d'autres sources.

(45) Le *dhamma* comme « chose », sens également très fréquent dans les textes palis, ne doit pas être confondu avec le *Dhamma,* la « Loi éternelle » et (dans *sadhamma*) la « Loi naturelle ».

(46) [Ces deux citations sont en français dans le texte.]

(47) Aristote traite le problème de façon analogue (*Physique,* IV, 13, 222 a, b) : le temps « commence toujours » (άει γὰρ έν άρχῆ), c'est par le moyen de l' « indivisible maintenant » (ἄτομος νῦν) que « le temps est continu » ; dans un sens, les instants diffèrent entre eux, mais ils sont « toujours identiques » (άει τὸ αύτό) dans leur fonction de constituer le temps.

Les « instants » sont comparables aux « points » qui déterminent une ligne ; deux points contigus ne peuvent constituer une ligne, seulement trois, car une ligne n'en est pas une tant qu'elle n'a pas un commencement, un milieu et une fin ; et ainsi pour toute autre série.

Poussin cite aussi quelques textes jaïnas (48) dans lesquels *samaya,* en tant que point du temps, correspond au *kshana* bouddhiste : « Un instant (*samaya*) est le temps (*kâla*) minimum requis par un atome (*paramânu*) pour mouvoir sa propre longueur », et « Un instant est le temps requis par un atome pour traverser l'intervalle entre deux atomes » (*anvantaram*) (49).

L'étude de Stcherbatsky sur l'Instant, dans *Buddhist Logic* (50), est plus complète, et il reconnaît que « l'origine de la théorie de l'Etre instantané est probablement pré-bouddhiste » (51). Il observe que pour le Bouddhiste « l'existence et la non-existence ne sont pas deux aspects d'une chose, elles sont la chose elle-même », citant Shantarakshita : « La nature d'une chose est son état et sa destruction instantanés » (*yo hi bhâvah kshana sthâyî vinâsha iti gîyatê, Tattvasangraha,* p. 137, 26). Une telle destruction n'est pas, bien entendu, l'événement empirique qui a lieu lorsque le vase est brisé par un coup et cesse ainsi d'être un vase, elle est aussi intrinsèque à la chose que son existence même (pp. 94 à 95).

Stcherbatsky a raison de dire, dans les termes de Vasubandhu, qu' « à cause de la destruction immédiate, il n'y a pas de mouvement (réel) » (*nagatir nâshât, Abhidhammakosha,* IV, 1) (52), et il aurait pu continuer en soulignant que le mouvement lui-même, tout comme le temps, n'est qu'un postulat pragmatique — de même, pour les Bouddhistes, l'ego, l'individualité — et, qu'en tant que concept, il est, non une réalité tangible, mais une chose construite par nous-mêmes et dont

(48) *Tattvârthâdhigama,* étudié par H. Jacobi dans *ZDMG..* XL ; et *Ganitasârasamgraha,* édité par M. Rangâchârya, Madras, 1912. Le déplacement d'un point trace une ligne dans laquelle est alors un *vestigium pedis.*

(49) *Anvantara,* cf. *citt'antara* déjà cité, et *buddh'antara,* « intervalle entre deux événements successifs », n'est ni « un autre atome » (Rangâchârya) ni « l'intervalle, l'étendue d'un atome » (De la Vallée Poussin).

(50) *Bibliographica Buddhica,* XXVI, 2 vol., Léningrad, 1930, 1932.

(51) Stcherbatsky ne va pas beaucoup plus loin. Il dit dans une note : « Sur ce point comme sur bien d'autres, le Sânkhya-Yoga est très proche du point de vue bouddhiste. comparez Vyâsa sur III, 52 — *kâlo vastu-shûnya-buddhi-nirmânah sarva-jñâna-anupâtî, kshanas-tu vastu patitah* ». J'indique cela pour montrer que le temps est une construction mentale sans fondement, et un dérivé de l'instant.

(52) Voir dans L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakosha de Vasubandhu,* 5 vol., Paris, 1923-1931, en particulier le chap. 9.

les applications sont dans le temps et l'espace — les « formes de notre intellect » de Kant. Mais il a tort d'en déduire que « le mouvement est discontinu » ; car d'un côté le mouvement est, expérimentalement, continu — comme nous l'avons dit, « le fleuve ne s'arrête jamais » — et de l'autre, il n'y a en réalité pas de mouvement. Et aucune de ces propositions, respectivement relative et absolue, n'implique une discontinuité, à moins de revenir à l'erreur de penser qu'une ligne est « composée » de points. Vasubandhu illustre sa position (comme le fait Rûmî) en donnant l'exemple d'une lumière en mouvement qui produit l'apparition d'une ligne de lumière, et « se meut » dans le sens où nous parlons d'un homme qui « marche ».

Stcherbatsky (53) fait une erreur en disant (p. 99) que le prétendu « mouvement consiste en une suite d'immobilités ». En réalité, selon Vasubandhu, « la production des instants est ininterrompue » (*nirantara-kshana-utpâda*) ; le mot que Stcherbatsky traduit par « suite » est *samtâna* (54) — littéralement

(53) Stcherbatsky poursuit en signalant « quelques parallèles européens », principalement l'œuvre de Bergson. Il cite : « Le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée » (*L'Evolution créatrice,* 1907, p. 24), « le moi n'est pas une réalité... c'est un écoulement sans fin » (*ibid.*, p. 4 et 3), et « que le mouvement est fait d'immobilités est une proposition absurde » (*ibid.*, p. 333). Mais quand Stcherbatsky conclut en disant (p. 118) que « pour les Bouddhistes il n'y a aucun arrêt si ce n'est dans l'imagination, le mouvement universel ne cesse jamais... » pour Bergson, au contraire, la durée est réelle, « les instants en sont des découpes artificielles », je ne vois pas dans quelle mesure il y a contradiction.

Pour Leibniz on peut consulter F. S. C. Northrop, *Leibniz's Theory of Space, JHI.*, 1946. Leibniz nie « le vide dans l'espace, les atomes, et même les particules non réellement divisées ». Et de plus, il distingue deux niveaux de vérité — celui des « vérités premières de fait » (parmi lesquelles figurent les propositions concernant le moi) et les « vérités de raison » (propositions axiomatiques, telles que « chaque esprit est... permanent et absolu ») — lesquels « permettent à tout savant ou observateur des phénomènes de connaître la matière ». Il y a d'autre part une certaine ironie dans le fait que pour un nominaliste moderne typique comme A. B. Keith, « une connaissance qui n'est pas empirique n'a pas de sens, et ne devrait pas être appelée connaissance » (*Aitarêya Âranyaka,* 1909, p. 42). Cette dernière position a été détruite par W. M. Urban, qui conclut ainsi : « Le langage métaphysique de la Grande Tradition est la seule langue réellement intelligible » (*The Intelligible World,* p. 471).

(54) C'est précisément cette continuité (*samtâna,* Das Gupta aussi traduit fautivement par « suite ») qui permet à Cakrapâni d'avancer que si l'existence du corps est instantanée *(kshanika),* la liaison entre le Soi suprême et le corps

et étymologiquement « continuité » — et quand il dit que cette « lampe » est le nom donné conventionnellement à « une continuité de lumières de façon à produire une sorte d'unité », cet acte équivaut à celui de donner un nom conventionnel, « cet homme, Untel », à ce qui en réalité est un processus continuel et non un « moi » substantiel. Sur ce point il ne s'écarte pas de la doctrine bouddhiste primitive qui explique *punar utpadâna* d'après le fait d'allumer une lampe avec une autre, et pour laquelle il n'y a pas d'essence (*sattâ*) qui se déplace. En tout cas, toute division de la continuité temporelle en une suite d'instants immobiles est aussi artificielle qu'une division du temps en une suite discontinue d'heures et de jours, ou que la division d'une ligne en une suite de points ; l'on pourrait tout aussi bien concevoir le temps comme une chose *créée* par le mouvement saccadé des aiguilles d'une montre !

n'est pas intermittente, mais constante (Commentaire de la *Caraka-samhitâ,* I, 1, 41). Il est également important que Cakrapâni observe bien que « la permanence (ou l'éternité) du Soi est sa simultanéité avec ses expériences hypostatiques passées ou futures » (*nityatvam câtmanah pûrvâparâvasthânubhûtârtha-pratisamdhanât, ibid.,* I, 1, 55), c'est-à-dire en tant qu'Il est le seul et unique transmigrant. Ainsi ce qui, pour l'un, est une preuve de la pseudo-identité du moi transitoire, est pour l'autre une preuve de l'identité véritable du Soi immuable ; ces propositions, loin d'être contradictoires, sont complémentaires.

III. GRÈCE

Pour exposer les doctrines grecques concernant le temps et l'Eternité, je ne compte pas m'arrêter trop longuement sur l'« atomisme ». Il est évident, toutefois, qu'il faut distinguer les atomes physiques dont les corps peuvent être composés, du temps atomique qui sépare et unit des périodes de temps comme le point sépare ou unit les parties d'une ligne. Si une chose est « composée » d'atomes physiques, ceux-ci doivent avoir une certaine dimension, si petite soit-elle ; or l'atome temporel est un zéro, et n'est évidemment pas « une partie du temps ». Au lieu de voir dans une période temporelle un « assemblage » d'atomes, il serait, non tout à fait vrai, mais plus cohérent de dire que le passé et le futur sont des parties de l'atome temporel. De même, le point est le principe et le *sine qua non* de l'étendue, mais les points, n'ayant aucune étendue, ne peuvent être additionnés pour faire une longueur, et nous ne pouvons dire que les choses ayant une étendue sont un « assemblage » de points. En accord avec ceci, Platon ne dit pas que les éléments sont atomiques, mais seulement qu'ils sont composés de particules « si petites qu'elles sont invisibles », et qu'ils ne forment des masses visibles que si ces particules sont assemblées en nombre suffisant (*Timée*, 56 c).

Bien que le « maintenant atomique » et le « point indivisible » soient essentiels à sa pensée (*Physique*, VI, 3, 234 a), Aristote, lui non plus, n'est pas un « atomiste » dans le sens matériel du mot. Il sait en effet que « rien de continu ne peut être composé

d'atomes » (εξ ἀτόμων), et que « toute grandeur est continue » (*ibid.,* 232 a, cf. 241 b) : les atomes n'ont aucune grandeur, et l'on ne peut dire qu'un atome en « suit » un autre, car ce qui est situé entre deux points a toujours une dimension (sinon ils seraient un seul et même point), *ibid.,* 231 a, b + VIII, 8, 264 a, cf. 241 a. Nous n'étudierons que l'atome ou le point véritablement et absolument indivisible et sans dimension, celui qui donne au temps et à l'espace leur signification (1), et non ces « atomes » qui aujourd'hui ont été « scindés », ni ceux des « atomistes » comme Leukippos pour qui « ils sont en nombre infini, et sont invisibles étant donné la petitesse de leur volume » (Aristote, *De la Génération et de la Corruption,* A, 8, 324, b, 35) (2) ; atomes « qui ne sont pas mathématiquement indivisibles », chacun d'eux « ayant grandeur » et étendue (3), et dont, par conséquent, les choses perceptibles peuvent être constituées — atomes seulement dans la mesure où les hommes n'ont pas encore été capables de les diviser — en réalité des *particules* (4).

Avant Aristote, Parménide avait exposé le plus clairement possible la doctrine selon laquelle « ce qui *est* », étant Maintenant, est différent des choses qui semblent seulement être, mais dont on ne peut dire qu'elles sont puisqu'elles naissent et disparaissent. Cet Un indivisible, à la fois omniprésent et seul présent, est sans origine et indestructible. « Il est total, immuable et infini. On ne peut dire qu'il était ou qu'il sera puisqu'il est tout entier Maintenant, Un, continu... Il est toujours le même... sans commencement ni fin, puisque la naissance et la mort lui sont étrangères et que la conviction vraie les rejette »

(1) « L'intuition non spatiale et atemporelle est indispensable à l'interprétation du monde spatio-temporel lui-même » (W. Urban, *The Intelligible World,* p. 260).

(2) Cité par Burnet, *Early Greek Philosophy,* 4e éd., p. 335.

(3) J. Burnet, *loc. cit.,* p. 336.

(4) Par conséquent ils peuvent logiquement être conçus comme les parties constitutives des grandeurs. La constitution atomique implique en fait une discontinuité de la matière, sans exiger de l'espace dans lequel on dispose les atomes qu'il soit discontinu ou littéralement vide. Toutes les traditions rapportent que le ciel et la terre ont été séparés à l'origine afin qu'il y ait un espace dans lequel les choses puissent exister ; mais l'espace ainsi créé est plus « aérien » que « vide ».

(Fragment VIII, conservé par Simplicius). En ajoutant cette remarque (qui nous paraît étrange) : « Il ne peut être appelé "infini", car il n'a besoin de rien », il veut seulement montrer que l'Un n'est pas un vide ou un chaos, mais une plénitude, et qu'il est « fini » en ce sens qu'il se contient lui-même. S'il en parle également comme d'une « sphère partout équilibrée à partir du centre en toute direction, car il ne peut être plus ou moins à un endroit qu'à un autre », cette conception d'une circonférence limite (séparant en quelque sorte la lumière de l'obscurité extérieure) convient tout aussi bien pour définir une essence immatérielle qu'un cercle, dont le centre est partout et la circonférence nulle part, pour Dieu (saint Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum,* V) (5).

Toujours selon Parménide, *est* ce qui est vrai, contrairement au monde de la mortelle « opinion » caractérisée par des formes opposées, les contraires — dont le modèle est la lumière et l'obscurité ; contraires que l'on devrait ignorer puisque l'un n'est que la privation de l'autre : et s'ils n'ont pas de réalité, on ne peut les concevoir. Aristote accuse incontestablement Parménide d'avoir toujours en vue une réalité sensible (*Traité du Ciel,* III, 1, 298, b, 21), mais comment cela pourrait-il s'accorder avec une description qui rejette expressément une existence dans le temps et le domaine des contraires, lequel est précisément le monde de la « réalité sensible » ? Parménide parle sans aucun doute de l'Essence que d'autres appellent « Dieu », et, ce qui est remarquable, il ne se contente pas d'affirmer la Réalité de l'Un qui est, il le définit en niant tout ce qu'il n'est pas.

Selon Platon, Zeus fit le monde d'après un « paradigme » toujours identique, stable, vivant, non engendré, éternel (ἀΐδιος). Comme il était impossible d'accorder la qualité d'éternité à l'ensemble de ce qui fut engendré (6), Zeus se proposa de

(5) C'est « l'adage d'Hermès Trismégiste » (G. Keith, *The Way Cast Up.*, 1677, p. 136).

(6) Une image ne ressemble jamais sous tous rapports à son archétype, sinon elle ne serait pas une image, mais un double (*Cratyle,* 432 c, d). Dans le cas présent, le fait est que « génération » et « éternité » sont incompatibles.

faire de l'Eternité (αἰών, skr. *âyus,* « vie ») une chose en mouvement. Ainsi, lorsqu'Il eut ordonné le Ciel entier (l'Univers), Il fit de cette Eternité, qui toujours demeure en sa propre unité, une image sempiternelle (αἰώνιος) se mouvant en accord avec le nombre (7) : cela même que nous avons nommé « temps » (χρόνος) (8). Car Il imagina simultanément les jours et les nuits, les mois et les années, lesquels n'existaient pas avant la génération du Ciel (l'Univers) (9). Ce sont les divisions du temps. Alors qu' « était » et « sera » s'appliquent à des divisions temporelles engendrées, nous les appliquons par négligence à l'Essence éternelle (quand nous la qualifions de « perpétuelle ») — ainsi nous disons que l'Eternité « est », « était »

(7) Cf. le sanskrit *jagat,* « le mouvant », *i. e.* le monde. On notera toutefois que le mouvement comprend le « repos », lequel diffère de l' « immutabilité » et n'est qu'un mouvement potentiel ou temporairement suspendu ; il est bien entendu que les choses « au repos » ne sont pas pour autant exemptes de changement et d'altération. Comme le dit Aristote, « La Nature est le principe (ou l'origine) du repos aussi bien que du mouvement » ; tous deux se placent « dans le temps » (*Physique,* VIII, 3, 253 b + VI, 8, 239 a, IV, 12, 221 b) et sont impossibles dans le « Maintenant » (*ibid.,* VI, 3, 234 a). Notre sujet concerne la « Nature » intemporelle » (διαιώνια φύσις, *Timée,* 37 b), distincte de ses manifestations temporelles — l'état de ce qui *est* diffère du mouvement-et-repos des choses qui *deviennent.* Cette distinction se trouve déjà dans le *Rig-Vêda* (I, 115, 1), où le Soleil est le Soi (le principe) de « tout ce qui est en mouvement ou au repos » *(jagatas tasthushash-ca).* Après Aristote, saint Thomas d'Aquin fait également remarquer que le temps « mesure non seulement le mouvement, mais aussi le repos » (*Somme Théol.,* I, 10, 4, ad. 3).

(8) Κρόνος, le père de Zeus, fut plus tard assimilé à χρόνος, le « temps », bien que ce soit étymologiquement inacceptable. En fait c'est Zeus qui, comme Prajâpati, peut être l'Année, et doit être identifié au temps. Qu'il renversât son père signifie que, comme temps, il subdivisa le Temps. Si Kronos dévora ses enfants, Zeus excepté, c'est parce que l'Eternité est à la fois la source de tous les temps et leur aboutissement. On rencontre un mythe analogue dans la *Brihadâranyaka Up.,* I, 2, 5 : « Quoi qu'Il (la Mort, Prajâpati, l'Année, le Soleil — qui est aussi le souffle vital) produise, Il se met à le manger ».

(9) Sur tous ces points, Plotin (que l'on pourrait appeler platonicien plutôt que « néo »-platonicien) suit de si près Platon qu'il ne me paraît pas nécessaire de le citer ici. On trouvera un admirable résumé sur « le Temps et l'Eternité » selon Plotin dans le livre de Dean Inge, *The Philosophy of Plotinus,* 1923, p. 92-103. L'auteur remarque incidemment que « le genre d'immortalité dont se préoccupe la "recherche psychique" serait pour lui (Plotin) la négation de la seule immortalité qu'il désire et en laquelle il croit... Le Néo-platonisme n'encourage pas non plus cette croyance selon laquelle la vie sanctifiée est un état qui ne commencera, pour l'individu, que lorsque la destinée terrestre de tout le genre humain aura atteint son terme ». On a souvent reconnu que la position de Plotin était tout à fait indienne ; il ne s'ensuit nullement que sa doctrine soit d'origine indienne.

et « sera », alors qu'à proprement parler seul le mot « est » convient, tandis qu' « était » et « sera » ne s'appliquent proprement qu'au devenir se déroulant dans le temps : ils sont en effet des mouvements. Il n'appartient pas à ce qui est toujours (ἀεί) identique à soi-même et immuable, de devenir avec le temps plus jeune ou plus vieux, ni d'être « devenu tel », ni d'être ainsi maintenant, ni d'être « sur le point d'être tel », ni, d'une façon générale, d'être sujet à aucune des conditions associées à ce qui est sensible en vertu de son « devenir » — ce sont là des modalités provenant du temps, lequel imite l'Eternité et se déroule en accord avec le nombre. Il n'est pas non plus tout à fait exact de dire, au sujet de ce qui est devenu, qu'il « est » devenu, ou de ce qui devient qu'il « est » en devenir, ou de ce qui deviendra qu'il « est » sur le point de devenir, ou du non-existant (τὸ μὴ ὄν) qu'il « est » non-existant (10).

« Le temps, donc, entra dans le devenir avec le Ciel (l'Univers), afin que, engendrés ensemble, ils puissent également se dissoudre ensemble, si jamais leur dissolution était possible. Il fut fait sur le modèle de la Nature perpétuelle (διαιώνια), de façon à lui ressembler le plus possible ; car, tandis que le modèle « est » de toute éternité (πάντα αἰῶνα), l'imitation,

(10) Les mêmes idées sont exprimées aujourd'hui également, mais dans le langage de notre époque : « L'identification de l'être avec ce qui devient, avec les processus d'évolution ou d'involution, est impossible... Il n'y a pas d'entropie de l'être... Les deux catégories phénoménales de la vie et de la mort (*i. e.* le futur et le passé) sont des instants dans une vie plus grande » (W. Urban, *The Intelligible World,* 1929, p. 417-421). Cela revient à dire que l'*être* ne vit ni ne meurt, et qu'on ne peut rien lui ajouter ou lui retrancher ; cf. *Shatapatha Brâhmana,* X, 5, 2, 13 : notre *vie* même dépend de la présence de la mort en nous — c'est le seul et même Père qui « tue et donne la vie » (*AV.,* VIII, 3, 3 ; *I Samuel,* II, 6), une seule Mort dévore ses enfants et les engendre (*PB.,* XXI, 2, 1). Le « terminus » *(a quo* et *ad quem)* d'Urban correspond à l' « instant » ou au « point » d'Aristote qui, en tant que « limite », définit les existences et leur donne un sens. Ce n'est pas sans raison que Terminus (Hermès) fut un *nomen Dei,* lequel, en vérité, est à la fois l'origine de l'homme et son terme.

D'autre part, un auteur « scientifique », J. Haldane, peut écrire sur « le Temps et l'Eternité » (dans le *Rationalist Annual* de 1946) sans se douter un instant qu'il n'étudie que le temps et ignore complètement la signification traditionnelle de l' « Eternité » !

elle, « est » de tout temps (ἅπαντα χρόνον) (11) : ainsi elle est devenue, elle existe et va exister » (*Timée,* 29 a, b, et 37 d — 38 c).

Les mêmes distinctions sont implicites dans le *Cratyle* (439 e) où l'on demande : « Comment ce qui n'est jamais identique à soi-même peut-il être quelque chose ? Car s'il est toujours identique à lui-même, il ne peut évidemment être à la fois transitoire, et s'il est toujours identique à lui-même et "lui-même", comment peut-il jamais changer ou se mouvoir sans renoncer à sa propre nature ? » (ἡ αὐτοῦ ἰδέα = skr. *sva-rûpa*) (12).

On a dit précédemment de l'Eternité qu'elle était identique à elle-même « dans l'Unité », or elle pourrait difficilement être autre que l' « Un » : dans le *Parménide,* 141 sq., où l'on examine de façon détaillée la nature de l'Un, on demande s'il « est » ou s'il « n'est pas » — la réponse définissant la nature des « autres ». La description des deux natures contraires d'une seule et même essence rappelle de façon saisissante les réponses bouddhistes à la question de savoir si un Arahant, après la mort, « est » ou « n'est pas », l'attribution au Dhamma

(11) Dans le *Ménon* (85, 86), la « réminiscence » des choses non apprises en cette vie est prise pour montrer que l'Ame doit avoir existé « de tout temps », et qu'elle est par conséquent immortelle — *i. e.* éternelle (ἀΐδια) et impérissable, *Phèdre,* 106 d, e. Mais cet argument de pré-existence (et d'incarnation répétée) n'est pas une preuve rigoureuse, car l'incarnation elle-même est une sorte de mort, *Phèdre,* 95 c, d ; cf. *JUB.,* III, 9, 1 et 4, 9, et saint Bernard, *De grad. humilitatis,* 10, 30 : « Nous sommes nés pour mourir : donc si nous sommes nés pour mourir, nous devons mourir afin de naître », et aussi les nombreux contextes hindous et bouddhistes dans lesquels on souligne que l'immortalité et la naissance sont incompatibles, et que les germes de la mort naissent avec nous. Comme le dit saint Augustin, *Sermones,* XCVII, 3, 3 (sur le Nouveau Testament) : « Du moment qu'un homme est né, on peut dire : "C'en est fini pour lui". »

(12) Le positiviste, ou « suffisantiste » *(nâstika),* est dans une situation difficile ; en ne reconnaissant que la réalité tangible, il attribue une « réalité » à des choses qui ne peuvent être saisies — car elles ne cessent jamais d'être — et il est conduit, en dépit de lui-même, à postuler la réalité d'une entité aussi abstraite que l' « Energie » — mot qui n'est rien moins qu'un Nom divin. Comme le remarque Wilbur Urban (*Langage and Reality,* p. 708), « Le scientiste parle d'une "machine qui remonte ses propres ressorts" — par conséquent d'une machine qui n'en est pas une — et d'une "sélection naturelle" qui en fait n'est pas une sélection » — et par le fait même qu'il a recours à ces antinomies, il abandonne la logique ! « Une machine qui remonte ses propres ressorts est une fiction, comme l'est un roseau pensant » (*ibid.,* p. 515).

de la temporalité et de l'intemporalité, et la distinction entre un Nibbâna avec ou sans « formations » résiduelles. L'Un est à la fois un et multiple tout en n'étant ni l'un ni l'autre, il participe au temps et n'y participe pas, il est et n'est pas, change et ne change pas. Toutefois, s'il est, « il est toutes choses et rien du tout » (13). Maintenant, qu'il soit à la fois immuable et changeant, statique et mobile, signifie qu' « il doit lui-même n'être *en aucun temps*... (car) il n'est pas de *temps* dans lequel une chose peut être à la fois statique et mobile... Quand change-t-il alors ?... Y a-t-il une telle "chose-hors-de-tout-lieu" (ἄτοπος) (14) dans laquelle il pourrait être "quand" il change ? Et de quelle sorte ? L'instant ! (εξαίφνης) (15). Car l'instant semble désigner une chose à partir de laquelle il y a changement dans les deux directions... cette nature instantanée qui n'est d'aucun lieu (ἄτοπος), une chose située entre le mouvement et l'état, n'existant en aucun temps. C'est en elle que tout ce qui est en mouvement change pour s'arrêter, et c'est à partir d'elle que tout ce qui est statique (16) change pour se mettre en mouvement...

(13) Formule significative qui revient souvent sous la plume des « mystiques » occidentaux, par exemple dans *Le Nuage d'Inconnaissance* : « Qu'est ce quelque chose et ce partout, en comparaison avec ce nulle part et ce rien... Et quel est celui qui l'appelle "rien" ? Assurément l'homme extérieur, non l'homme intérieur... L'homme intérieur l'appelle "Tout"... Travaille donc fermement (avec ardeur) dans ce rien et ce nulle part » (chap. 65 et 70). « Rien et Tout, ou ce rien-de-visible dont procèdent toutes choses... Qui le trouve ne trouve rien et trouve toutes choses » (Jacob Boehme).

(14) Ατοπος est traduit d'habitude par « extraordinaire » ; il est préférable ici de conserver son sens littéral : « sans lieu », tout ce qui « n'est pas dans un temps » étant nécessairement « en aucun lieu ». En sanskrit, on emploie le terme *akâla,* « hors du temps », là où le grec demande le terme ἄτοπος, « hors-de-tout-lieu ».

(15) Il s'agit indubitablement ici de l' « instant » sans durée, puisqu'il est synonyme de « en aucun temps ». Εξαιφνης est défini ainsi par Aristote : « déplacé au minimum (du maintenant indivisible) par un temps imperceptible » (*Physique,* IV, 13, 222 b). Dans le Nouveau Testament, le mot est rendu par « soudainement » : *Saint Marc,* XIII, 36, *Saint Luc,* II, 13 et IX, 39, *Actes des Apôtres,* IX, 3 et XXII, 6 ; voir aussi *Saint Marc,* IX, 8 (ἐξάπινα) et les *Actes,* II, 2 (ἄφνω) ; saint Thomas d'Aquin, *Somme Théol.* I-II, 113, 7, sur la « soudaineté » du Saint Esprit, et Platon, *Lettres,* VII, 341 d. Le mot lui-même semble signifier « hors de l'invisible » (ἐξ-ἀφανής), tandis que « subit » signifie « allant furtivement » (*sub-it-aneus*) ; cf. ἄφνω dans le sens de « à l'improviste ».

(16) On doit distinguer entre « statique » et « au repos », condition simplement relative et physique dans laquelle les choses ne sont en fait qu'en « équilibre instable ».

Quand il change, il le fait instantanément, et non dans le temps, alors qu'il n'est ni en mouvement ni statique ; il en est de même pour ses autres "changements" : de la non-existence (τὸ μὴ εἶναι = *pragabhâva*) (17) au devenir (το γίγνεσθαι = *bhava*), de l'être un à l'être multiple, de l'être identique (à lui-même) à l'être différent, de l'être petit à l'être grand, et inversement — de sorte qu'il n'est jamais dans un état d'augmentation, de diminution ou d'égalité » (18) (*Parménide,* 155 e-157 b).

Le texte montre ensuite que les « autres » participent à l'Un, mais n'en font pas partie, car il est sans partie ; de sorte qu'ils participent à la fois au Tout (dont ils sont des parties) et à l'Un. Pour les autres que l'Un, il en résulte ceci : ce qui est commun à l'Un et à eux-mêmes fait qu'il y a parmi ces « autres » des différences qui les limitent dans leurs relations mutuelles et dans leur relation avec le Tout (19), et que leur "propre nature authentique" (ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτά) est illimi-

(17) Les quatre formes de non-existence selon Platon — le « pas encore » des choses qui peuvent exister et existeront, le « plus » (μηκέτι) des choses qui changent et périssent de sorte qu'elles « ne sont pas » ce qu'elles étaient (comme Clinias lorsqu'il passe de l'ignorance à la sagesse, *Euthydème,* 283 d) ; le « mutuel » ou « relatif » (cf. la note 4 du chapitre précédent, et *Parménide,* 163 c, « absence d'existence dans le sens où nous disons qu'il n'est pas là », et *Le Sophiste,* 258 e, « à l'égard des autres ») ; et l' « absolu » (*Parménide,* 163 c, « n'existant en aucun cas, sous aucune forme et d'aucune manière », et *Le Sophiste,* 237 b, τὸ μηδαμῶς ὄν) — ces quatre formes correspondent exactement à la classification indienne, à savoir, respectivement *prâgabhâva, pradhvamsâbhâva, anyonyâbhâva* et *atyantâbhâva.* On trouvera les propos de Platon sur la non-existence plus faciles à suivre si nous nous demandons à chaque fois de quelle sorte de non-existence il est question : si, par exemple, il s'agit de πρὸς ἄλληλα *(anyonya)* ou de μηδαμῶς *(atyanta).* Sinon la discussion n'a pas de fin, car μή et οὔ impliquent toujours une différence (*Le Sophiste,* 257 b, c), et non-existence n'est pas le contraire d'existence, elle est seulement autre, car « l'être n'a pas de contraire » (*ibid.,* 258 e) — tout comme le fini n'est pas le contraire d'infini, mais seulement, si l'on peut dire, un extrait de l'infini. Dans le non-existant, il y a « ce qui est non caractérisé » (*yad vai nâsti tad alakshanam, Sh. Br.,* VII, 2, 1, 7) ; il est *anyonya* en ceci qu'il est libre de limitations affirmatives. De même, lorsque la Déité est décrite comme *sad-asat,* cela est synonyme de *niruktâniruktam,* et signifie qu'elle répond et ne répond pas à de telles définitions, ou en d'autres termes, qu'elle est à la fois Dieu et Déité, la Déité étant non caractérisée ; et ainsi, comme l'ont dit les mystiques occidentaux, « libre dans sa non-existence », elle peut être proprement appelée « nihil ».

(18) C'est-à-dire les conditions passées, futures et présentes du devenir.

(19) Cf. la note 1.

tée. De sorte que ces choses qui sont autres que l'Un, qu'elles soient totalités ou parties, sont illimitées tout en participant à la limitation » (*ibid.*, 158 d). Autrement dit, elles portent en elles-mêmes la « trace » de l'unité-multiplicité de l'Un, de la mortalité et de l'immortalité, etc., étant mortelles en elles-mêmes (ἐν ἑαυτοῖς) et immortelles quant à leur Soi (καθ' ἑαυτά) (20), lequel est dans l'Un et appartient à la « propre forme » de l'Un. Cette distinction entre l' « homme » et l' « Homme intérieur » (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, *La République*, 589 b = *ayam antah purushah, CUp.*, III, 12, 8), que l'on retrouve dans *I Corinthiens*, IV, 16 (21) correspond exactement, en Inde, à la distinction entre le moi corporel et élémentaire (*sharira-* ou *bhûta-âtman*) et le Soi ultime (*parama-âtman*), non-né, indivisible, le Soi de toutes les choses devenues (*sarva-bhûtânâm âtman*) (22).

La distinction entre les choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes » et leur « propre nature authentique » (cf. ci-dessus et Sophocle, *Philoctète*, 902-903, opposant la « nature véritable » de l'homme, τὴν αὑτοῦ φύσιν, à l' « homme », ἀνής), est plus nettement exposée en fonction du temps et de l'éternité dans le *Philèbe*, 53 d-59 a : « Il y a deux choses (dans notre existence), un Soi authentique (αὐτὸ καθ' αὑτό), et un autre qui recherche toujours autre chose que lui-même... L'un *est* toujours pour l'intérêt (ἕνεκα) des choses-qui-sont-réellement, l'autre, étant *devenu* dans l'intérêt (ou : "pour l'amour de", χάριν) du premier — (c'est-à-dire) dans l'intérêt d'une chose (autre qu'elle-même) — est toujours en devenir... (ce dernier) étant le devenir (γένεσις, *bhava*) (23) de toutes choses, et l'autre étant leur essence (οὐσία, *bhâva*)... La vraie connaissance (γνῶσις, *jñâna*) est la connaissance de ce qui est réellement, et de ce qui est

(20) « Ce qui est le soi réel de chacun d'entre nous, et que nous nommons âme immortelle » (*Les Lois*, 959 b). Cf. les mots de *Saint Luc* (XV, 17) : εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών (« rentrant en lui-même »).

(21) « Alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (*II Corinthiens*, IV, 16).

(22) L' « Etre de tous les êtres » (J. Boehme).

(23) Lequel devenir est inséparable de son opposé, la destruction (τὸ φθείρεσθαι), et ces deux conditions diffèrent de la troisième (et centrale) : la vie contemplative en laquelle il n'y a ni attachement ni douleur (*ibid.*, 55 a).

toujours naturé en accord avec soi-même (κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός (24) = *svayambhû,* en grec plus récent αὐτογενής). Mais les technologues, contrairement à ce qu'ils croient, n'étudient pas cette Nature (φύσις) ; ils ne pensent qu'à chercher ce que sont les choses de ce monde, comment elles deviennent, quelle est leur désir (25), et comment elles opèrent... ne prenant pas du tout la peine de découvrir les choses qui sont réellement, mais seulement les choses qui deviennent, deviendront et sont devenues » — temporalia !

Selon Aristote, « Les choses éternelles (τὰ δ' ἀΐδια) ne sont ni engendrées ni détruites » (*Ethique à Nicomaque,* VI, 3, 2) : « Les entités éternelles (τὰ ἀεὶ ὄντα) de par leur éternité, ne sont pas dans le temps... leur impassibilité en est la preuve... C'est dans le temps que toutes choses sont engendrées et détruites... Le temps n'est fait que de passé et de futur... L'instant n'est nullement une partie du temps... Le temps ne peut être divisé en parties atomiques » (*Physique,* IV, 12, 221 b + 13, 222 b + 10, 218 a + VIII, 8, 263 b) : ce qui revient à dire que l'Eternité est Maintenant ou pas du tout.

L' « instant qui n'est pas une partie du temps » est évidemment le « maintenant atomique » (ἄτομος νῦν) qui marque le commencement ou la fin de toute période de temps, laquelle fin est aussi le commencement d'une autre période, « car le temps est toujours au commencement » (ἀεὶ ἐν ἀρχῇ, *Physique,* IV, 13, 222 b), et, comme le mouvement, il est perpétuel (*ibid.,* 222 d) ; autrement dit, le « maintenant atomique » sépare le passé du futur. Ainsi l' « indivisible Instant » a la double fonction de séparer et de relier (ἡ διαἵρεσις καὶ ἡ ἕνωσις) (26),

(24) Cf. τὸ αὐτοφυές, *République,* 486 e ; skr. *svaruh,* se développant à partir de ses racines, et son contraire ἑτεροφυής, « parasitique ».

(25) Littéralement : « Comment ils éprouvent ceci ou cela » (ὅπῃ πάσχει τι), de même que l'on peut dire : « Comment ils sont déterminés économiquement ou autrement. » D'autre part, comme le fait remarquer Aristote, les choses intemporelles sont impassibles (οὐδὲ πάσχει), le changement étant impossible pour ce qui est sans parties (*Physique,* IV, 12, 221 b + VI, 10, 240 b).

(26) « Ce que nous avons appelé la Grande Personne *(mahâpurusha),* c'est l'Année qui disperse des choses et en unifie d'autres », c'est-à-dire en engendre certaines en leur diversité et met fin à l'existence des autres (*Ait. Ar.,* III, 2, 3) : *pradhvamsayam* ne veut pas dire ici « détruit » (empiriquement), mais

et dans cette double fonction il est identique au Point sans dimension (στιγμή) (27) qui sépare et relie simultanément les parties d'une ligne. En tant qu'ils séparent, les instants sont toujours différenciés (ἀεὶ ἕτερον) par leur relation avec les différents passés et futurs, mais en tant qu'ils relient, ils sont toujours identiques (ᾗ συνδεῖ, ἀεὶ τὸ αὐτό). De même, les points sont multiples lorsqu'ils séparent (puisqu'une ligne peut être séparée en différents endroits), mais puisqu'un point est ce par quoi l'on trace une ligne continue, ils sont « partout identiques » (*ibid.*, 222 a). Autrement dit, les instants sont tous identiques, mais ils sont apparemment différenciés par des temps réellement différents auxquels ils sont associés (*Physique,* IV, 11, 219 b). En termes de transmigration, l'*unique* « Soi atomique » (*anur âtman* de la *Mund. Up.*) est empiriquement multiple par la surimposition des qualités empiriques des nombreux véhicules dans lesquels il est présent, bien qu'en réalité il soit toujours identique sans discontinuité. Pour prendre un autre exemple, l'espace illimité est apparemment différencié par les limites d'un vase ; or, quand le vase est brisé, l' « espace qui était en lui » n'est plus identifiable. Il est remarquable qu'Aristote ait lui-même employé cette illustration ; dans sa *Physique* (IV, 4, 211 b), il montre que si l'entité spatiale imaginaire, abandonnée lorsque l'ustensile a disparu, était réellement identifiable, cela impliquerait l'existence d'un nombre indéfini de « lieux » individuels existant dans un seul et même espace continu.

littéralement « réduit en poussière », comme dans l'expression « Tu es poussière » (*Genèse,* III, 19), et *aikyâ bhâvayan,* « Il met à mort » ; cf. *BUp.*, 4, IV, 2 : *êkî bhavati,* « Il se meurt ». Cf. Héraclite, Fragment XL.

(27) Le mot « point » peut être employé aussi bien pour le temps que pour l'espace ; cf. Plutarque, *Moralia,* 117e : « La vie la plus longue est courte et momentanée (στιγμαῖος) comparée à l'Eternité sans limites », et Dante : « L'instant auquel tous les temps sont présents » (*il punto a cui tutti li tempi son presenti, Paradis,* XVII, 17), « un seul instant » (*un punto solo,* XXXIII, 94).

Le « point (du Temps sans parties) auquel tous les temps sont présents », et « duquel point dépendent le ciel et la nature entière » (*ibid.*, XXVIII, 41 ; comparez XIII, 11 avec *RV.*, I, 35, 6), est également le centre immobile de toute existence — du « cercle que l'âme a parcouru » *(Daz ist der zirkel, den diu sêle umbeloufen hat)* — et quand l'âme s'est arrondie et qu'elle a trouvé le cercle sans fin, alors elle se précipite au centre, *in ein punt* (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 503).

Ici l'on peut noter au passage que la double fonction du « maintenant instantané », ou du point sans dimension qui sépare et unit des étendues temporelles ou spatiales, est précisément une fonction *logique* : c'est en fait la fonction du Logos qui est à la fois le Séparateur (τομεύς) et le Lien unifiant (δεσμός) de toutes choses. C'est ainsi que Philon le conçoit lorsque à propos du passage de la *Genèse* (XV, 10) : « Il les sépara par le milieu, et laissa ensemble les parties opposées », il décrit le monde créé « comme consistant en une série indéfinie d'opposés (ἐναντία, *dvandvau*) maintenus en harmonie par l'impulsion ou l'agent créateur qui les sépara à l'origine de la matière première et sans forme par une série de bissections » (132) (28), c'est-à-dire de dé-limitations ou de mesures (29). De même que pour Héraclite « La réalité est une harmonie (ἁρμονία) entre des tensions opposées, une nature simple qui se développe dans des directions opposées deux à deux » (132), pour Philon, « La "Monade" (correspondant chez Platon à l'Un "en tant qu'il est distinct des 'autres'") n'est nullement un nombre, mais une prémisse (στοιχεῖον) et un principe » (ἀρχή, *Quis rerum divinarum heres sit,* 190 — et comme tel, évidemment, elle est « non engendrée, indestructible » et « sans commencement ni fin », Platon, *Phèdre,* 245 d + Aristote, *Physique,* VIII, 1, 252 b, cf. III, 4, 203 b). « La Monade est l'image de Dieu, unique dans son unité et plérôme à la fois », tandis que « les *autres*... sont maintenus (σφίγγεται) (30) par le Verbe divin » (*Heres,* 187, 188) — et ainsi « Le Logos, étant Dieu

(28) Dans ce paragraphe, les nombres entre parenthèses renvoient à l'étude de E. Goodenough, *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus,* in *Yale Classical Studies,* III, 1932, p. 117-164.

(29) Il n'est peut-être pas nécessaire d'ajouter que ceci se réfère à la conception platonicienne selon laquelle « Dieu géométrise toujours » (comme nous Le voyons lorsque Blake dessine l'Ancien des Jours qui se penche au-dehors du Soleil en étendant son compas ; cf. *RV.,* V, 85, 5 : [« C'est Lui (Varuna) qui, debout dans l'espace, a mesuré la Terre avec le Soleil »,] *mânênêva tasthivân antarikshê vi yo mamê prithivîm sûryêna,* aussi VIII, 25, 18 [« Avec son rayon, il a mesuré (ou déterminé) les bornes du Ciel et de la Terre »] et *TS.,* V, 4, 6, 5).

(30) Sans m'étendre ici sur les significations de σφίγγω et de Σφίγξ, je peux dire toutefois que le Sphinx n'est certainement pas l' « étrangleur », mais le « lien » qui maintient l'univers (comme le vit aussi Clément d'Alexandrie).

en relation avec le monde... est à la fois le Diviseur de l'univers et la colle qui le relie » (133, 146). Cet « Un » (τὸ γὰρ ἓν) est représenté par la lumière centrale du chandelier (λυχνία) à sept branches, l'or (31) qui le compose étant le symbole d'une extensibilité indéfinie et, par là, de la présence totale (*Heres,* 215 sq.) (32) ; ailleurs, le symbole caractéristique du Logos est le Pilier : l'*Axis Mundi.*

Philon souligne une chose suffisamment évidente, et reconnue par chaque tradition, que toute *création* ou *existence* implique une distinction ou une séparation d'éléments contraires. Rien n'a été ou ne sera, ou n'est « maintenant » — dans le sens habituel du mot — qui ne soit qualitativement « ceci » et « non cela ». Il en est ainsi, car, comme le dit Nicolas de Cusa (*De visione Dei,* IX), c'est de ces contraires qu'est construit le mur du Paradis où Dieu demeure, et celui qui n'a pas vaincu « le plus haut esprit de la raison » (*i. e.* le Logos) en garde au point sans dimension séparant et unissant les contraires, ne peut atteindre la coïncidence des opposés située dans l'intellect divin. De même en Inde, la Libération dissipe « l'illusion des dualités » (*dvandva-moha-nirmuktâh,* BG., VII, 28, *dvandvâtîto... na nibadhyatê,* IV, 22), c'est « une victoire sur les dualités » (*MU.,* III, 1). Parce que « étroite est la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie », « peu la trouvent » (*Saint Matthieu,* VII, 14) : « Je suis la porte » (*Saint Jean,* X, 9) ; « Maintenant (νῦν) est le jour du salut... En un instant (ἐν ἄτομῳ), en un clin d'œil, nous serons changés » (*II Corinthiens,* VI, 2 et *I Corinthiens,* XV, 52). En d'autres termes, l'op*port*unité est instantanée, comme le montrent les récits traditionnels concernant le passage des Symplégades ou de la Porte solaire, qu'ils soient grecs, celtiques, américains ou indiens (33). Le *Mahâbhârata* (éd. Poona, I, 29, 4) donne un

(31) Comme en Inde, l'or est le symbole par excellence de la vie, de la lumière, de la vérité et de l'immortalité.

(32) Ceci est à comparer avec la merveilleuse vision de Daqîqî apercevant les sept chandelles devenir une, lesquelles sont aussi sept hommes et sept arbres, à la fois sept et un, Rûmî, *Mathnavî,* III, 1985 sq.

(33) Voir A. K. C., *Symplegades,* in Ashley Montagu (ed.), *Studies offered in Homage to George Sarton,* 1947.

exemple de « Porte mouvante » : une roue aiguisée en rotation perpétuelle (comme dans la *Genèse* « une épée flamboyante qui tournait en tous sens »), entre les rayons de laquelle « le Voyageur céleste, diminuant son corps, s'élança en un instant » (*kshanêna*) — cet « instant sans durée » dont nous avons parlé, et « en dehors duquel il n'y a pas de sortie en ce monde ».

Au sujet de la « porte », on doit également noter ceci : dans les murs matériels, les portes, nécessairement situées entre les deux extrémités du mur, peuvent être plus ou moins rapprochées de l'une ou l'autre de ces extrémités, tout comme une ligne peut être coupée non seulement en son milieu, mais n'importe où : tandis que Philon précise que le Logos diviseur et unificateur est toujours au milieu, et sépare toujours deux parties exactement égales. La raison de cet apparent désaccord est que les murs et les lignes sont artificiellement délimités par rapport à une étendue potentiellement indéfinie en toutes directions, et que la situation de la porte ou du point est accidentelle. Alors que si nous envisageons des opposés comme le passé et le futur, ou les étendues partant de chaque côté d'un point, les deux parties sont égales en étendue car indéfinies et illimitées, et cela sera vrai partout où le point sera accidentellement placé. C'est précisément pour cette raison que dans certaines versions du mythe des Symplégades, le Héros qui tente de franchir le dangereux passage des opposés qui se referment, est dit le contourner de chaque côté, essayant de trouver un chemin autour des barrières, mais pour devoir à la fin abandonner une quête interminable et retourner au « point » de séparation et de contact. Car en vérité il ne trouvera pas d'autre passage que celui fourni par ce point qui garde sa position centrale tout au long de la ligne, où qu'il soit — et il n'y a pas d'autre Voie que la *Via Media.* C'est seulement en approchant le mur à angle droit, c'est-à-dire en suivant l'*Axis Mundi* ou le Septième Rayon, que l'on peut espérer passer « à travers le centre du Soleil » ; la Voie est aussi resserrée que la Porte est étroite.

Revenons à Aristote. Traitant de l'identité essentielle de l'indivisible Instant, et de la distinction accidentelle entre

deux Instants délimitant une durée donnée, il dit, au sujet de leur différence : « Si dans l'ordre temporel la simultanéité, n'étant ni avant ni après, implique une coïncidence, si elle est dans l'Instant, si l'avant et l'après sont tous deux dans un seul et même Instant, qu'en serait-il alors si ce qui était il y a dix mille ans était simultané avec ce qui se passe aujourd'hui ? Rien ne serait avant ou après quoi que ce soit » (*Physique,* IV, 10, 218 a). Qu'il soit Un ou accidentellement deux, l'Instant n'est pas dans le temps de sorte qu'il en ferait partie, mais seulement en ce sens que le temps l'entoure, plus encore que la mer entoure une île. Si l'Instant « temporel », en tant que partie, était *dans* un tout, « alors chaque chose serait dans une autre, et l'univers dans un grain de millet, uniquement parce que le grain de millet et l'univers existent tous deux en même temps » (*ibid.,* IV, 12, 221 a). Il me semble que le seul but de ces propositions complexes est de distinguer la simultanéité accidentelle des choses dans le temps, de leur simultanéité essentielle hors du temps, dans l'Instant qui unit le passé au futur ; elles veulent montrer que c'est l'ensemble du passé et du futur, dans lesquels il n'y a aucune discontinuité, qui se rencontre dans l'Instant faisant face aux deux directions. Aristote n'a certainement pas voulu nier la simultanéité du passé et du futur dans l'Instant un et éternel, ni le fait que, dans un sens, l'univers est « dans un grain de millet » ; car si le grain et l'univers sont envisagés non dans leur étendue, mais dans leur essence commune et immuable située dans le Maintenant absolu, on peut dire alors que l'univers est « dans » le grain en même temps que le grain est dans l'univers — et dans les termes de William Blake : « Un monde dans un grain de sable et l'Eternité dans une heure. »

Comme il n'est pas dans mon intention de citer en détail ces doctrines telles qu'elles réapparaissent dans les œuvres des Hermétistes et des Néo-platoniciens, je voudrais simplement extraire de l'Hermès Trismégiste un passage à la fois platonicien et aristotélicien et, pour ainsi dire, « indien » :

« Toutes choses sur terre sont atteintes par la destruction (φθορά) ; car sans destruction il ne peut y avoir de génération

(γένεσις). Les choses qui naissent ont besoin pour surgir de celles qui sont détruites, et celles qui naissent doivent être détruites pour que la génération (ou le "devenir") se poursuive. Ainsi les choses qui naissent de la destruction sont nécessairement fausses (ψεῦδος) (34), car elles deviennent différentes à des moments différents. Il est impossible aux mêmes choses de devenir une seconde fois ; et comment ce qui n'est pas ce qu'il était auparavant peut-il être réel (ou vrai) ?... L'homme lui-même, en tant qu'homme, n'est pas réel (35). Car le réel est ce qui subsiste absolument par soi-même, et demeure ce qu'il est en lui-même. Or l'homme est composé de nombreux éléments, et ne demeure pas tel qu'il est en lui-même ; il se modifie et change d'un âge à l'autre, et d'une forme (ἰδέα) à l'autre. Souventes fois des hommes ne peuvent reconnaître leurs propres enfants après un court espace de temps, et les enfants de même ne peuvent reconnaître leurs parents... Tu dois comprendre que cela seul qui *est* toujours, est réel. Mais un homme n'est pas chose à toujours être... Rien n'est réel qui ne demeure ce qu'il est... Le Soleil (spirituel), qui ne change pas, mais demeure ce qu'il est, est réel... Il règne sur toutes choses et produit toutes choses. C'est lui que je vénère, j'adore sa Vérité, le reconnaissant comme Artisan, après l'Un primordial (36). Qu'est donc la Vérité (ou la Réalité) première ? Seulement cet Un, qui n'est pas fait de matière, ni

(34) « Fausses », mais pas nécessairement mensongères, à moins que par notre faute nous ne supposions que tout ce qui brille est or. Une imitation n'est pas irréelle en tant que telle, mais elle n'est pas la réalité de ce qu'elle imite.

(35) Les « êtres subsistant par eux-mêmes » (ὠσαύτως ὄντα ἀεί), et non les « choses produites » (γιγνόμενα), sont objets de connaissance réelle (*Philèbe*, 61 d).

(36) Je ne peux approuver Scott lorsqu'il note que le passage sur le Soleil « ne s'accorde pas avec le texte ». Il ne s'agit pas du soleil physique, mais du Soleil intelligible, et Scott tombe dans l'erreur dont se moque Plutarque, celle de confondre Hélios avec Apollon, même quand le mot Hélios désigne réellement Apollon. Cf. A. K. C., « *Spiritual Paternity* » *and the* « *Puppet Complex* », in *Psychiatry*, 1945, p. 228, n. 7 [et *Etudes Traditionnelles*, 1974, p. 112], sur la distinction faite dans toutes les traditions entre le soleil sensible et le Soleil spirituel. En termes chrétiens, Hermès dit que le Fils (« par qui toutes choses furent faites ») et le Père sont tous deux « vrais » et « réels », mais celui-ci l'est infiniment plus.

incarné, qui est sans couleur et sans forme, qui ne change ni ne s'altère, et qui Est éternellement » (37).

Plutarque qui, sans être très « original », est un très bon philosophe, cite Héraclite et poursuit ainsi : « Il n'est pas possible de saisir deux fois dans le même état une substance mortelle ; la stabilité et la rapidité du changement provoquent en elle "une dispersion suivie d'un autre assemblement" ; ou plutôt ce n'est pas à un autre moment ni plus tard, c'est dans un *même instant* (ἅμα) qu'elle occupe un lieu et l'abandonne, "vient et repart". Ainsi ce qui en naît n'atteint jamais l'être... L'homme d'hier est mort, car il est mort dans l'homme d'aujourd'hui (σήμερον = skr. *sadya*)... Nul ne subsiste, ni n'est "un" ; nous devenons plusieurs... Et si un homme change, il n'est pas le même, et s'il n'est pas le même, il n'est pas "lui-même" ; il change comme l'un succède à l'autre. Notre sensibilité, ignorant l'être réel, déclare faussement que l'apparence "est".

« Quel est donc cet être réel ? C'est ce qui est éternel, non né, impérissable, et auquel le temps n'apporte nul changement. Car le temps est chose mouvante, d'apparence comparable à la matière en mouvement, il s'écoule sans cesse (ῥέον ἀεί) et ne peut rien retenir, il est comme un récipient de la destruction et du devenir. Les mots qui s'y rapportent : "après" et "avant", "sera" et "fut", sont par eux-mêmes un aveu qu'il n'est pas... Car le "maintenant", si nous le regardons comme un point (du temps),

(37) Scott, *Hermetica,* I, p. 387-389 (Fragment II, A, « Hermès à Tat »). La dernière phrase pourrait provenir, mot pour mot, d'une Upanishad (par exemple la *Katha Up.*, III, 15), comme description de Brahma, Cet Un.

Hermès (que Plutarque et Hippolyte identifiaient à la « Raison ») parle aussi des « trois temps » et remarque qu' « ils sont unifiés dans leur continuité ». Mais, « étant donné que le présent ne se tient pas tranquille, pas même un instant (κέντρον = *punctus*), comment peut-on dire qu'il *est* "présent" (litt. "se tient") alors qu'il ne peut se tenir en équilibre ? » (ῥοπή, Fragment X). Et « Ce qui est toujours en devenir périt toujours, mais ce qui est devenu une fois pour toutes (ἅπαξ) ne périt nullement » (Fragment XI, 5). Tout ceci est également aristotélicien et bouddhiste. La dernière citation correspond exactement à un verset de la *Bhagavad-Gîtâ,* II, 20 b : « N'ayant pas dû venir à l'être, il n'aura jamais à venir à l'être » ; toute objection à l'expression « devoir venir à l'être » est sans portée, car celle-ci se rapporte à Cet Un qui est « devenu soi-même » (*svayam-bhû,* αὐτοφυής) sans avoir été *introduit* dans l'être par une cause extérieure.

est éparpillé dans le futur et le passé, puisqu'il implique nécessairement la division (et alors il n'est pas un "maintenant atomique").

« Mais il va sans dire que Dieu *est*. Il n'est d'aucun temps, il est d'éternité (αἰών), laquelle est immobile, intemporelle, immuable et ne comporte ni avant ni après, ni futur ni passé, ni vieillesse ni jeunesse. Dieu, qui est Un, occupe "pour toujours" un (indivisible) "Maintenant" » (38).

Enfin, selon Plotin (*Ennéades,* II, 4, 7 et III, 7, 3-11), pour qui « il n'y a pas d'atomes, tout corps étant divisible indéfiniment », le temps et le mouvement sont continus. Le temps, imitation de l'Eternité, est « la vie de l'âme passant d'une phase d'action ou de perception, à une autre ». D'autre part, l'Eternité, en dernière analyse identique à Dieu, « est une vie toujours immuable qui met le contenu de l'univers dans la présence réelle. Non ceci maintenant et maintenant cela, mais toujours... identique à soi-même, car toujours dans l'Instant présent... entière, en ce sens absolu que rien n'est absent d'elle. De sorte qu'on ne peut rien lui ajouter : car si une chose était encore à venir, cette chose devrait lui manquer, et ainsi elle ne pourrait être le Tout... Le mot Eternité (αἰών) signifie "être perpétuel" (ἀεὶ ὄν)... tandis que "toujours" appliqué, non au temps, mais à la totalité incorruptible et infinie, est de nature à introduire les notions fausses de phase ou d'intervalle... Il serait préférable de dire simplement "Etre", puisque "perpétuel" n'ajoute rien en fait au concept de l'Etre... lequel n'a de rapport avec aucune quantité, comme les découpages du temps, mais *est* antérieur à toute quantité... La vie, instantanément entière, complète, jamais brisée en périodes ou parties, appartenant au Soi par le fait même qu'il *est,* c'était le but de notre recherche, l'Eternité ». Et il ajoute que le mouve-

(38) Plutarque, *Moralia,* 392 c-393 a. Il parle aussi de l'éternité « d'où le temps, tel un fleuve continu, se communique aux mondes et "entoure" (πέρι) toutes choses », c'est-à-dire pénètre tout (*ibid.*, 422 c) ; de même associe-t-il Kronos à l'horizon (368 c, f). Dans un sens, évidemment, toutes choses « entourent » l'éternité, comme la circonférence entoure le centre. Cf. saint Augustin, *infra,* p. 92, n. 4.

ment, la ronde de toutes choses autour de leur centre éternel, « est leur recherche de la perpétuité au moyen de la futurité ». Après Plotin, nous arrivons au Moyen Age, avec saint Augustin et Boèce, chez qui l'on retrouve la tradition platonicienne.

IV. ISLAM

« La vie, à Ta vue, périt et surgit à l'instant (*har sâ'at*),
Alors comment pourrait-on Te prier pour notre vie ? »
Dîwân Shams-i-Tabrîzî, Ode 18.

L'orientaliste Macdonald a traité assez longuement une partie de notre sujet dans un article intitulé *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology* (1). Il commence par l'exposé de Maïmonide sur l' « atomisme » islamique : d'après lui, dit-il, le monde est fait d'atomes qui « n'ont pas de quantité, mais à partir desquels peuvent se former des composés possédant la quantité », et qui « existent » dans un vide. C'est-à-dire qu'il y a entre eux une séparation dans laquelle absolument rien n'existe, corps ou atomes... Le temps est constitué de maintenants (*'ânât*) (2)... Cela signifie que le temps est constitué de très nombreux « temps » que l'on ne peut subdiviser... Les accidents sont inséparables des atomes... L'accident ne dure pas deux atomes de temps. Ainsi, lorsque Allah crée un atome matériel, Il crée en lui tous les accidents qu'Il veut... Quand un accident est créé, il disparaît aussitôt ; puis Allah crée un autre accident de la même sorte... Il est absolument le seul agent (*aslî kar*) dans l'existence... (mais) Il

(1) Dans *Isis,* XXX (1927).

(2) Comme le montre Macdonald, cette doctrine n'est pas aristotélicienne. « Elle est basée sur les paradoxes de Zénon que l'on ne peut résoudre logiquement, sauf en éliminant les infinitésimaux ». Ce fut peut-être la doctrine asharite, mais certainement pas la doctrine soufie de l' « instant » indivisible.

crée dans l'esprit de l'acteur supposé un « semblant d'admission personnelle » de son acte supposé (3)... Seul Allah... maintient la cohésion de tout le courant de l'existence du monde... Allah est la seule Réalité... Nous devons éliminer de l'univers la conception de la causalité, excepté l'activité immédiate, instant par instant, d'Allah ». Finalement (p. 337), il conclut de l'exposé de Maïmonide que le « mouvement » semble à nos sens

(3) L'idée selon laquelle « Je suis l'agent » est fausse du point de vue islamique, védantin ou bouddhiste, et aussi pour Philon (dont le οιησις équivaut au sanskrit et pali *mâna*) — cela à propos des illusions égocentriques « Je fais », « Je suis », etc. Ce fait n'enlève en aucun cas à l' « individu » la responsabilité de « ses » actes ; les injonctions et les interdictions le concernent, et il récoltera ce qu'il aura semé, aussi longtemps que durera son individualité.

En Islam, le « déterminisme absolu » *(jabar),* qui voudrait faire de l'homme un simple instrument passif, est une hérésie bien connue (consulter à ce sujet Nicholson, *Mathnavî,* Commentary, I, 45 et s. v. « necessitarianism » et *jabr* dans l'Index). Dans l'Hindouisme et le Bouddhisme également, c'est Dieu seul qui agit en nous, et cela n'enlève aucunement à l'homme sa responsabilité aussi longtemps qu'il se considère comme étant « cet homme, Untel ». C'est une hérésie de soutenir qu'il n'y a rien que « l'on doit faire » ou que « l'on ne doit pas faire », la libération de l'obligation ne s'adresse qu'à celui qui n'est plus « quelqu'un ». Toutes les injonctions et les interdictions impliquent un libre arbitre attribué à ceux à qui elles s'appliquent. Voir Shankarâcârya, *BSBh.,* II, 3, 48 (*SBE,* XXXVIII, 66), et s. vv. *Akiriyavâda* et *Ahamkâra* in *HJAS.,* 1939, p. 119, 129.

La position chrétienne n'est pas différente. Si les paroles « Je ne fais rien de moi-même » et « Le Père qui demeure en moi fait Lui-même les œuvres » (*Saint Jean,* VIII, 28 et XIV, 10), conviennent au Christ, il est difficile à ses disciples d'affirmer leur indépendance d'action. Ils ne peuvent, comme leur Exemple, que « co-opérer avec Celui qui fait les œuvres » (saint Augustin, *De nat. et gratia,* XXXI, 35). L'homme, de lui-même, se conduit simplement bien ou mal, il est sous la Loi. « Mais si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi » (*Epître aux Galates,* V, 18), « Quiconque est né de Dieu ne peut pécher » (*I Epître de Jean,* III, 9) ; « Les actes d'un homme qui est conduit par le Saint-Esprit ne sont pas ses actes, mais ceux du Saint-Esprit » (saint Thomas d'Aquin, *Somme Théol.,* II-I, 93, 6, 1). De même pour les mensonges et la vérité : l'homme en lui-même est un menteur (*Psaumes,* CXVI, 11 ; *Saint Jean,* VIII, 44 ; saint Augustin, *Sermo (De Script. N. T.)* CLXVI, 2, 2 et 3, 3 ; cf. Héraclite interprété par Sextus Empiricus, *Adversus Logicos,* 131-134), mais « Tout ce qui est vrai, qui que ce soit qui l'exprime, vient du Saint-Esprit » (saint Ambroise sur *I Corinthiens,* XII, 3).

On ne peut comprendre correctement tout ceci si l'on n'a pas saisi la nature d'un acte, et la relation de l'acte à l'être. Nulle faute n'est un « acte », mais un manque d'acte, comme le montre clairement le mot anglais « misdeed », *akritam* [Misdeed, ici « faute » plutôt que « mé-fait », dans le sens où le mot est employé pour un manque, comme dans la locution « faute de ».] Les pécheurs eux-mêmes, « en tant que pécheurs, n'ont pas d'être du tout, ils en manquent » (*Somme Théol.,* I, 20, 2 ad 4) : c'est-à-dire que n'étant pas « en acte », ils ne sont pas « dans l'être ». Ainsi ce qui « n'est pas fait » — tout méfait — se rapporte à l'homme en tant que tel, une non-entité vir-

continu, mais, par la raison, nous savons qu'il consiste en une série de bonds et de repos. Les images du cinéma, en recréant chaque instant successif, produisent à nos yeux une impression continue ; mais c'est une illusion, et la raison nous en convainc en nous démontrant que le temps doit être composé d'atomes ».

Dans une autre étude (4), Macdonald avait remarqué que, chez les atomistes musulmans, « Ces atomes de l'espace ou du temps, sans aucune étendue, sont précisément les mêmes que ceux d'Aristote ». Ce serait faux cependant pour ce qui est des atomes tels que les décrit Maïmonide ; et si l'ἄτομος νῦν d'Aristote correspond à l'*andar waqt* persan et au *nunc stans* de Boèce, il est également certain qu'Aristote lui-même n'était pas atomiste dans un sens matériel. Macdonald semble ne pas s'apercevoir que son analogie cinématographique est fausse, d'abord parce que les « images » successives ne sont pas « sans étendue », et ensuite parce que c'est précisément la « raison » — dans ce cas, plus exactement, l' « entendement » d'Aristote — qui permet de voir que le temps et l'espace sont continus, et que le mouvement n'est en aucune manière « une série de bonds et de repos ». Macdonald ne semble pas se rendre compte qu'aucune chose ayant une étendue ne peut être « composée » de parties n'en ayant pas !

Macdonald fait remarquer que le mot arabe *jawhar* (persan

tuelle, mais tout ce qui est réellement *fait* se rapporte à Dieu — Il est ainsi le « seul agent ».

Le libre arbitre n'est pas la liberté de faire ce que l'on aime — une sorte de réaction passive au plaisir et à la douleur, et tout sauf une liberté. Le libre arbitre est la liberté d'accepter ou de refuser le statut de « co-opérant avec Dieu », et de s'approprier ou de délaisser les fonctions spécifiques qui ont été déléguées aux hommes comme vocations (« Car tout vous sera facilité pour ce en vue de quoi vous avez été créé », *hadîth*), et d'obéir ou de désobéir à la Loi. La marionnette humaine est libre de saisir ou de ne pas saisir le « fil d'or » (le « fil de l'Esprit ») et d'agir ou de simplement réagir en accord avec lui (Platon, *Les Lois,* 644). « Agir *(facere)* et souffrir appartient aux corps et aux âmes ; l'âme "agit" dans le corps et souffre à travers lui tout à la fois. Mais agir véritablement *(facere vero)* n'appartient qu'à Dieu et aux autres essences divines » (Boèce, *Contra Eutychen,* I, 1).

(4) D. B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory,* 1903, p. 202.

gauhar), à l'origine « gemme » en général (5), « contient de nombreux sens secondaires. En philosophie il est devenu le terme le plus courant pour désigner la « substance », οὐσία, *ens, essentia* ; mais pour les philosophes atomistes il signifie exactement « atome », « une partie qui ne peut être divisée davantage ». Ils ajoutent parfois le mot « isolé » (*fard*)... Finalement, tout comme notre mot « substance », *jawhar* finit par être employé pour une partie de matière, un corps physique ». Il cite ensuite Ibn Hazm (mort en 1064, un siècle et demi avant Maïmonide), qui rejette les doctrines asharites et avec elles la conception des « atomes isolés » (*al-jawhar al-fard*) ; et il note que le *jawhar* d'Ibn Hazm correspond à la « substance » aristotélicienne, ce qui est sans doute exact. Pour Ibn Hazm, « Allah donne perpétuellement l'existence à toute entité, aussi longtemps qu'elle est une entité, à chaque instant (*waqt*) du temps ». Macdonald remarque ensuite que Ghazâlî, dont l'influence « a triomphé », « semble avoir entièrement rejeté la structure atomique et suivi le courant aristotélicien et platonicien ».

Ce qui précède est tiré du résumé de Macdonald dans *Isis* ; on se reportera au texte original complet dans *Le Guide des Egarés* de Maïmonide [traduction française — que suit Macdonald — par S. Munk, Paris, 1856 et 1960, Partie I, chapitre LXXIII, p. 377]. Maïmonide ne décrit nullement une doctrine en laquelle il croit ; il expose celle des Mutakallimûn musulmans, « théologiens » que l'on pourrait appeler littéralistes, et ne se réfère jamais aux Sûfîs. Après avoir noté que les Mutakallimûn croyaient en des atomes indivisibles, non seulement matériels mais aussi temporels et spatiaux, séparés les uns

(5) *Gauhar,* comme « gemme » ou « perle » correspond au sanskrit *mani,* mot qui ne s'emploie qu'au singulier (*Om mani padmê hum ;* cf. la « Perle » de grand prix). Au pluriel il ne signifie pas seulement gemmes ou perles, mais, en philosophie (comme dans la doctrine du *sutrâtman, BG.,* VII, 7, etc.), « substances » ou « entités ». Ce qui correspond exactement, me semble-t-il, à notre emploi du mot « Etre » dans un sens absolu, distingué des « êtres », lesquels ne sont en réalité que des « devenirs » participant à l'Etre ; ou au concept du Verbe (Word) distingué des mots (words) dont la vérité dépend de leur participation à la vérité du Verbe dans lequel toutes choses sont énoncées simultanément.

des autres par un vide, il remarque très justement que « les Mutakallimûn ne comprenaient pas du tout la nature du temps » (Troisième Proposition).

Dans un autre article (6), Macdonald signale que le « *'Ilm al-Kalâm* ("Science du Verbe") en vint à signifier non seulement la théologie, mais aussi la théologie scolastique de type atomiste remontant curieusement à Démocrite et Epicure. Un Mutakallim devint un théologien, d'abord un Mutazilite et ensuite un orthodoxe, après que cette orthodoxie eut abandonné le système atomiste qui fut la contribution la plus originale (!) de l'Islam à la philosophie » (7). Les Mutakallimûn, dit-il, se disaient Asharites. Ainsi Maïmonide (sur qui s'appuie Macdonald), bien qu'il vécût un siècle après al-Hujwîrî, ne nous apprend rien au sujet des doctrines soufies sur le Temps, lesquelles sont apparentées à celles d'Aristote et des Néo-platoniciens. Il nous importe peu, d'ailleurs, que des confusions apparaissent dans l'exposé de Maïmonide, puisque nous envisageons non pas l'atomisme comme hypothèse physique, mais le temps manifesté et l'espace mesurable, dans leur relation avec le Temps et l'Espace indivisibles et non manifestés. Je me demande même si Macdonald a compris le problème, car il dit : « La division du temps en atomes qui ne pourraient être divisés davantage... revient au paradoxe de Zénon sur Achille et la tortue ; c'était une solution au paradoxe qui rendait le mouvement possible » — tandis que c'est précisément la théorie du temps discontinu qui rend impossible le mouvement !

Dans l'*Encyclopédie de l'Islam* [1re édition], s. v. Allâh, Macdonald cite son ouvrage (déjà cité ici) : *Development of Muslim Theology* ; il dit des Asharites qu'« en rejetant la conception aristotélicienne de la matière comme possibilité de recevoir la forme, ils rejoignaient nécessairement les atomistes... Leurs atomes n'étaient pas seulement spatiaux, mais aussi temporels. La base de toutes les manifestations du monde...

(6) Paru dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hasting, II, 672.
(7) Comment cela peut-il être, si cet atomisme est tiré de Démocrite et d'Epicure ?

est une multitude de monades. Chacune a une étendue qui n'est ni spatiale ni temporelle. Elles ont seulement un lieu, et non un volume, et ne se touchent pas. Un vide absolu les sépare. Les atomes du temps, si l'on peut s'exprimer ainsi, sont de même sans étendue et un même vide absolu les sépare... Le temps n'est qu'une succession d'instants séparés, il saute de l'un à l'autre avec la saccade d'une aiguille de montre » (8). De plus, « aucun (atome) n'est la cause d'un autre », et ceci « réduit à néant le mécanisme de l'univers » — autrement dit, il ignore l'opération des causes médiates. D'après ce qui vient d'être dit, on peut se rendre compte que tout cela n'a rien de grec et n'est pas rationnel ; si c'était vraiment « la contribution la plus originale de l'Islam à la philosophie », il n'y aurait vraiment pas de quoi en être fier.

A la fin de son exposé dans *Isis,* Macdonald en vient à examiner « la question extrêmement complexe de l'origine de cette théorie atomique en Islam ». Il dit qu'elle fut introduite par une hérésie (9). Par hérétiques il désigne « tous ceux qui employaient la dialectique dans le domaine de la Foi ». Mais, demande-t-il, « Comment le système des atomes matériels en vint-il à être associé à un système d'atomes temporels, et intégré dans une théorie complète sur l'origine de l'univers ? » Il ne peut trouver « aucune trace de ce fait dans la pensée grecque » et ne peut croire « que les penseurs musulmans l'inventèrent », bien qu' « ils furent certainement les héritiers immédiats de la civilisation grecque pour ce qui fut de la science et de la philosophie ». Il remarque que « l'on ne peut expliquer entièrement la civilisation scientifique musulmane comme un produit de l'influence grecque » et qu' « il y a actuellement chez ceux qui étudient l'Islam, une tendance à regarder vers l'Inde pour résoudre une partie de ces problèmes ». Il se tourne donc

(8) Est-il besoin de faire remarquer que les saccades des aiguilles d'une montre ne sont pas des mouvements de temps ? Elles ont lieu dans un court espace de temps, lequel est continu et ininterrompu.

(9) Il se réfère à deux études : M. Horten, *Philosophische Systeme der speculativen Theologen im Islam,* 1910, et De Boer, *Atomic Theory (Muhammadan),* dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

vers l'Inde et suggère que l'atomisme islamique est dérivé de sources bouddhistes (10).

Je n'ai certes pas d'inclination particulière pour les recherches sur les origines ou les sources, entendues de ce point de vue historique, et je préfère reconnaître simplement le fond commun sur lequel reposent les traditions, le regardant comme une chose leur appartenant, comme un héritage venant de sources antérieures que ne peuvent atteindre les recherches historiques (11). La question se complique davantage par le fait que les philosophies basées sur les enseignements de Pythagore, Platon et Aristote contiennent déjà ce qui est également védique et bouddhiste ; le problème des origines surgit donc au commencement même, pour ainsi dire, de nos études. Si nous devons examiner les affinités entre les philosophies islamiques et indiennes (sans oublier, comme le remarquait Jahângir, que le Vêdânta et le Tasawwuf « sont équivalents »), il faut savoir que Nicholson, par exemple, insiste trop sur la Grèce et néglige des équivalences tout aussi frappantes entre les métaphysiques islamique et indienne. Dans les *Lawâ'ih* de Jâmî, les mots

Ce qui, vu comme relatif, apparaît monde,
Perçu dans son essence, est la Vérité même

impliquent justement le sens de l'expression bouddhiste : *yas samsâras tan nirvânam,* « Le courant des formes et l'Absolu sont une même chose ». Il y a très peu de doctrines métaphy-

(10) Qu'il ne connaît que d'après H. Jacobi, *Atomic Theory (Indian),* dans la même *Encyclopaedia,* et S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* ; les données indiennes sont d'ailleurs plus complètement exposées dans la première étude, avec davantage de références.

Je ne pense pas que les doctrines asharites aient pu dériver de sources bouddhistes ; si d'autre part la doctrine soufie de l' « instant » *(waqt)* aurait pu l'être, il ne s'ensuit pas qu'il en fut ainsi.

(11) Sur les limitations de la « méthode historique », cf. R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* 1921. La méthode historique n'a ici qu'une valeur limitée, en partie parce que les doctrines métaphysiques « n'"évoluent" pas dans le sens occidental du mot », et en partie parce que, « d'une façon générale, un écrit traditionnel n'est, dans la plupart des cas, que la fixation relativement récente d'un enseignement qui s'était tout d'abord transmis oralement, et auquel il est bien rare qu'on puisse assigner un auteur » (p. 40).

siques, en Islam, que l'on ne pourrait faire dériver très vraisemblablement de sources védiques ou bouddhistes.

Mais c'est encore ignorer un autre côté de la question, celui que pose la survivance de la doctrine de l'Eternel Maintenant, ou *nunc stans,* dans la pensée chrétienne. Les mots de Maître Eckhart, « Dieu crée le monde maintenant, en cet instant », pourraient avoir été prononcés par tout Sûfî, mais ils ne sont certainement pas d'origine bouddhiste. En fait, toute la doctrine du temps et de l'éternité, dans les contextes soufi et chrétien, pourrait provenir de Platon et d'Aristote. Non que la question soit de grande importance : les études historiques ont une certaine valeur en ceci que l'universalité des idées fondamentales peut être démontrée à ceux qui les conçoivent comme des créations individuelles. Pour le reste, l'histoire littéraire des idées n'a de valeur que dans la mesure où elle peut aider à résoudre les questions : telle ou telle doctrine est-elle vraie ? et comment peut-on la dégager au mieux des interprétations individuelles et hérétiques pour la comprendre correctement ?

Nous nous sommes suffisamment arrêté sur l'atomisme des Mutakallimûn pour ne plus avoir à y revenir, et nous pouvons maintenant examiner les doctrines soufies du temps et de l'éternité qui ont dû être répandues avant le traité d'al-Hujwîrî.

Le *Kashf al-Mahjûb* d'al-Hujwîrî (mort en 1071) (12), « le plus ancien et le plus célèbre traité persan de Soufisme » affirme : « La connaissance du "temps" (*waqt*) et de toutes les circonstances extérieures et intérieures dont l'effet réel dépend du "temps", incombe à chacun » (p. 13). « Le Temps a un aspect extérieur et un aspect intérieur, les choses de la pratique religieuse appartenant au premier, et l'intuition véritable au second ; mais il ne doit pas y avoir de divorce entre ces aspects exotérique et ésotérique de la Vérité » (p. 14). En fait, ce n'est pas sans une complète reconnaissance de la vérité selon laquelle « la connaissance sans l'action n'est pas la connaissance » (p. 12), que la pré-

(12) La numérotation des pages est celle de l'édition de R. Nicholson, *Gibb Memorial Series,* XVII, 1911.

sente thèse ne retient que la conception du « Temps » dans son sens absolu et « intérieur ». Ainsi entendu, le *waqt* est ce par quoi un homme devient indépendant du passé et du futur. Ceux qui le possèdent disent : « Nous sommes satisfaits avec Dieu dans le présent (*andar waqt*). Si nous nous préoccupons du lendemain, ou si nous laissons entrer cette pensée en notre esprit, nous serons voilés (d'avec Dieu). » Aussi, « la chose humaine la plus précieuse est l'état de l'être situé entre le passé et le futur... et les Shaikhs ont dit que le "Temps (*i. e.* l'Instant) est une épée tranchante", parce que c'est la propriété d'une épée de trancher, et le "Temps" coupe les racines du passé et du futur, il efface du cœur le souci de l'hier et du lendemain » (p. 368-9) (13). En d'autres termes, le Temps dévore le temps — comme dans *Ait. Br.,* III, 44 et *MU.,* VI, 2.

L'expérience du « Temps » dans ce sens intérieur peut s'acquérir ou se perdre : « Le *waqt* nécessite le *hâl* (condition), car le *waqt* est embelli par le *hâl* et subsiste par lui (14). Lorsque le possesseur du *waqt* entre en possession du *hâl,* il n'est plus sujet au changement, et il devient ferme (*mustaqîm*) dans son état... Celui qui est encore dans l'état du devenir (*mutakawwin*) peut être voilé par l'oubli mais sur celui-ci le *hâl* descend, et le *waqt* est rendu stable. » Ainsi Jacob eut le *waqt,* « Là il était aveuglé par la séparation, là il recouvrit la vue par l'union ». Mais « Abraham possédait le *hâl* : il n'était pas conscient de la séparation — alors qu'il aurait dû être accablé de douleur — ni de l'union — tandis qu'il aurait dû être empli de joie »

(13) Ces affirmations impliquent, bien entendu, que nous devons « laisser les morts enterrer leurs morts » et n'avoir « aucun souci du lendemain ». Sur le Temps (l'éternel Maintenant) en tant qu'« épée tranchante », cf. ci-dessus p. 68, le Logos Tomeus, comme dans l'Ode du *Dîwân Shams-i-Tabrîzî :* « L'aimable vainqueur des cœurs devint un sabre, il apparut dans les mains de 'Alî et devint le meurtrier du temps », l'allusion immédiate se rapportant à l'épée Dhû-l-fiqâr donnée à 'Alî par le Prophète, et qui est la mort de ceux qui « meurent avant la mort » ; c'est aussi l'épée du Verbe divin qui « disjoint l'âme de l'esprit », *Epître aux Hébreux,* IV, 12. Voir A. K. C., *Sir Gawain and the Green Knight* in *Speculum,* 1944, p. 104, et Rûmî, *Mathnavî,* VI, 1522.

(14) En réalité, le *hâl* comme « condition », « mode » ou « extase », implique une réponse effective à l'illumination instantanée, mais non la stabilité ou la permanence dans le sens où le *maqâm* est une « station ».

p. 373-4). Le « Temps intérieur » est l' « instant de l'illumination » si souvent comparé à un éclair. C'est seulement lorsque « la lumière est constante, lorsque l'instant est devenu tout temps » (15), que le Soleil « ne se couche jamais » (16).

Jâmî, dans les *Lawâ'ih* (« Clartés »), XXVI (17), résume la doctrine de l'Instant (ou du « Temps intérieur ») selon Ibn 'Arabî : « L'univers consiste en accidents appartenant à une substance simple qui est la Réalité de toutes les existences. Cet univers est modifié et renouvelé incessamment, à chaque instant et à chaque souffle. A chaque instant un univers est annihilé et un autre, semblable, prend sa place... A cause de cette rapide succession, le spectateur est illusionné dans la croyance que cet univers est permanent...

« L'existence du monde est une vague, elle se maintient
Un instant, à l'autre elle doit partir...
Dans le monde, les gens de perception doivent observer
Un fleuve dont les courants tourbillonnent, se soulèvent et [bouillonnent,
Et de la force qui œuvre de l'intérieur du fleuve,
Ils doivent saisir l'acte celé du Vrai... (18)

(15) M. Browne, *The Atom and the Way,* 1946, p. 36. Cf. p. 19 : « L'illumination se produit instantanément, et pour la plupart d'entre nous, elle ne dure qu'un instant. Mais en aucun cas elle n'est momentanée pour tous ». Cf. W. Allen, *The Timeless Moment,* 1946.

(16) Voir ci-dessus p. 23 et 24, n. 14.

(17) E. Whinfield et M. Kazwînî, *Lawâ'ih, Oriental Translation Fund,* XVI, 1906, p. 42-45.

(18) Comparer l'hymne d'Isaac Watts (1719) :

Mille siècles sont à Ta vue
Comme un soir enfui ;
Aussi courts que l'heure achevant la nuit
Avant le soleil levant.
Le temps, tel un fleuve qui toujours se déverse,
Emporte au loin tous ses fils...

« Avant le soleil levant », c'est-à-dire à l' « Aurore », l'instant (*samdhi*) séparant et unissant la nuit et le jour (passé et futur), appelés aussi *brahmabhûti,* « Theosis ». Ajoutons que l'arabe *fajr,* ordinairement le « point du jour » ou l' « aurore », est aussi le *nûr al-tajallî,* la lumière de la divine Epiphanie (Nicholson, Commentaire sur le *Mathnavî,* V, 3309). Pour un examen plus détaillé de ce point de rencontre du Jour et de la Nuit, voir l'article *Symplegades* déjà cité.

« Ainsi il n'arrive jamais que l'Etre se révèle à deux instants successifs sous l'apparence d'un même phénomène. »

Nicholson résume de façon similaire la doctrine d'Ibn 'Arabî : « Les phénomènes changent continuellement et sont renouvelés, tandis que Dieu demeure tel qu'Il a toujours été, est et sera. Tout l'ensemble indéfini des individualisations est en fait une éternelle et perpétuelle épiphanie (*tajallî*) qui ne se répète jamais. » Et il ajoute en note cette réserve importante : « Mais il n'y a aucun instant de non-être entre les actes successifs de la création » — ces indications étant tirées des *Fusûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî (19). Jâmî et Nicholson soulignent tous deux la différence entre la vraie doctrine d'Ibn 'Arabî et celle des « atomistes » asharites qui semblent avoir cru à la réalité indépendante des monades instantanées, tandis qu' « Ibn 'Arabî n'admet aucun *secundum quid,* pas même celui qui ne subsiste qu'un instant ». Ici il semble que l'on rencontre encore la distinction entre l'atomisme matérialiste et le principe très différent du temps ou de l'espace atomique sans durée ni dimensions, par conséquent immatériel.

La conception du Temps absolu et indivisible, ou Eternité, réapparaît dans le magnifique *Mathnavî* de Jalâl al-Dîn Rûmî. La parole : « Ce monde n'est qu'un instant » (*sâ'at*) (20) est attribuée au Prophète : « A chaque instant tu meurs et tu reviens... Le monde est renouvelé à chaque souffle (*nafas*), mais nous ne le savons pas, parce qu'il demeure (apparemment le même). La vie arrive toujours nouvelle, tel un fleuve (21), bien que dans le corps elle semble continue : c'est à cause de sa rapidité qu'elle semble ainsi, comme la flammèche que tu agites rapidement avec la main. Le mouvement rapide produit par l'acte divin présente cette durée continue (temps manifesté), qui est (une apparence causée par) la rapidité de l'Acte divin »

(19) R. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* 1921, p. 154.

(20) Cf. *Mathnavî,* III, 2074-2075 : « S'échapper des instants *(sâ'at)* est s'échapper du changement... Lorsque pour un instant tu t'échappes des instants, il n'y a plus de contrainte. » Notons aussi que le mot *sâ'at,* l'instant, est la Résurrection — comme l'expression bouddhiste *êka-kshana-sambodhi.*

(21) Cf. Héraclite, Fragments XLI et LXXXV. Le fleuve bouddhique qui « jamais ne se repose » ; le « courant continu de la succession qui s'écoule toujours » de saint Augustin (*De Trinitate,* III, 6).

(*Mathnavî,* I, 1142-8) — ou, dirait un Chrétien, par la « soudaineté » du Saint Esprit. L'analogie est juste, car l' « étincelle » qui représente le Maintenant de l'Eternité est unique, malgré sa place apparente sur la ligne du mouvement incessant. Nicholson commente ainsi : « Tout le cercle de la création (skr. *bhavacakra,* saint Jean : ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως) commence et s'achève en un seul point, l'Essence divine, que nous percevons sous la forme de l'étendue... un éclair de l'illumination divine (*tajallî*) révélant l'Un comme Multiple et le Multiple comme Un. »

Toutefois, le concept soufi de l'existence instantanée des accidents (*'arz* = faits, événements, intentions) n'exclut nullement l'opération de la causalité reliant les événements passés et futurs. « S'il n'y avait pas de translation ou de récurrence des accidents, l'action serait accomplie en vain... Mais ces accidents sont transitoires d'une autre manière ; la récurrence de toute chose mortelle est une autre existence... Toutes les parties du monde ne sont l'aboutissement que d'accidents... Ceci est produit par cela, et cela par ceci, dans une succession productive... Ce monde et l'autre enfantent perpétuellement ; toute cause est une mère, l'effet naît comme son enfant, et quand l'effet est né, il devient aussi une cause » (*Mathnavî,* II, 960-1000) (22). Mais l'opération de cette causalité est mystérieuse, « cachée, on ne la voit pas clairement » (23).

Quant à l'homme qui transcende l'espace, et en qui est la lumière de Dieu, qu'a-t-il à faire avec le passé, le futur ou le présent ? « Son existence dans le passé ou le futur n'a de sens que par rapport à vous ; tous deux sont un pour Lui, mais vous les concevez comme étant deux » (*ibid.,* III, 1152-3). « Nourris-moi, car j'ai faim, et hâte-toi, car « l'Instant (*waqt*) est une épée tranchante », et le Sûfî est « fils de l'Instant » (*ibn al-waqt*) ; ce n'est pas la règle de la Voie de dire « demain » (*ibid.,* I, 132-3 ; cf. III, 2627 et la note) (*). Dans sa note sur

(22) Cf. saint Augustin : « Avant la naissance des choses, le monde porte en lui leurs causes » (*De Trinitate,* III, 9, 16).

(23) Comme en sanskrit *adrishta.*

(*) [« Le passé est passé, où est l'avenir ? Lève-toi et profite de l'occasion qui t'est offerte entre deux néants » ('Alî), *i. e.* **saisis l'opportunité de l'instant.]**

le vers I, 133, Nicholson cite le *Mémorial des Saints* (*Tadhkiratu-l-Awliya*) de Farid al-Dîn 'Attâr, II, 179, 10 : « Un millier d'années passées multipliées par un millier d'années à venir sont présentes (*naqd*) à toi en cet "Instant" (*waqt*) dans lequel tu es » ; et sur I, 1142-8, l'explication de Wali Muhammad : « Les Sûfîs croient qu'à chaque instant un monde (*'âlam*) est annihilé, et qu'instantanément son semblable vient à l'existence, car Dieu a des attributs opposés qui ne cessent jamais de se manifester. Par exemple Il est Muhyî, "Celui qui donne la vie" et Mumît, "Celui qui donne la mort" » (24). Ainsi « Cette "égoïté" vient de Lui à moi, instant par instant, aussi longtemps que je vis » (*Mathnavî,* I, 2917) : « A chaque instant le Bien-Aimé prend une parure nouvelle » (*Dîwân Shams-i-Tabrîzi*) (25).

Le Sûfî est « le fils de l'Instant... Le père en quelque sorte du Sûfî, l'Instant, ne l'abandonne pas à la nécessité de prêter attention au lendemain... Le Sûfî appartient au Fleuve (26), non au Temps, car "auprès de Dieu il n'y a ni matin ni soir" : là le passé et le futur, le temps sans commencement ni fin, n'existent pas... Le Sûfî est le fils de cet "instant" dont on doit comprendre qu'il est une négation des divisions du temps, de même que l'on doit comprendre que l'affirmation "Dieu est Un", est une négation de la dualité et non une description de la véritable nature de l'Unité » (*Mathnavî,* VI, 2715). La note de Nicholson montre que le « Fleuve » désigne ici « l'indivisible continuité du monde spirituel, où toutes choses coexistent dans un éternel Maintenant ». A propos de VI, 2782 :

(24) « La racine du mystère » de la réalité uniquement instantanée des existences, est également mise en relation avec les attributs divins opposés (Jâmî, *Lawâ'ih,* XXVI). Ce sont respectivement les attributs de Beauté et de Majesté (*jamâl* et *jalâl*), dont les reflets dans ce monde sont appelés par l'homme bien et mal, existence et mort. Dieu est « Celui qui tue et donne la vie » (*AV.,* XIII, 3, 3 ; *I Samuel,* II, 6 ; *II Rois,* V, 7).

(25) Sur cette origine de l' « égoïté », cf. *Sh.Br.,* VII, 3, 2, 12 (voir A.K.C., *Sunkiss,* JAOS., 1940, p. 46 [et *ET.,* 1946, p. 303 et 351]) ; et sur les « parures », *BG.,* II, 22, *Phèdre,* 87 d, et Maître Eckhart (éd. Pfeiffer, p. 530) : « La succession est matérielle : l'âme revêt une forme nouvelle et quitte celle qu'elle avait auparavant. Qu'elle passe de l'une à l'autre signifie qu'elle meurt à ce qu'elle quitte, et qu'elle vit dans ce qu'elle revêt. »

(26) Ici, bien sûr, le « Fleuve » n'est pas le « fleuve du temps », mais sa source : « Une source dans la Déité qui s'écoule en toutes choses, et dans l'éternité et dans le temps » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 530).

bien que le va-et-vient ininterrompu des pensées « ne cesse jamais un seul instant, elles doivent être les manifestations phénoménales d'une Essence qui seule est immuable et permanente ». Autrement dit, le temps est une imitation de l'éternité, comme le devenir est une imitation de l'être, et la pensée est une imitation de la connaissance.

V. CHRISTIANISME ET PENSÉE MODERNE

Le Christ affirme ainsi l'importance du Présent : « Laissez les morts enterrer leurs morts » (1), et « N'ayez nul souci du lendemain » (*Saint Matthieu,* VIII, 22 et VI, 34). D'autre part, on reconnaît facilement l'ἄτομος νῦν d'Aristote chez saint Paul : « Voici un mystère que je vous révèle : nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. En un instant, en un clin d'œil (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ ; l'arabe *al-sā'at*), au son de la dernière trompette... les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons changés » (2) ; cette affirmation nous rappelle également l' « Unique-instant de l'Eveil » (*êka-kshana-sambodhi*) du Bouddhisme. Car — comme pour Aristote et les Bouddhistes — la corruptibilité est inséparable de l'existence temporelle, et être « ressuscité incorruptible » implique nécessairement un passage du courant de l'existence temporelle à l'éternité présente dans laquelle il n'y a ni hier ni demain, et dans laquelle le Chrétien a déjà vécu, dans la mesure de ses possibilités, les commandements du Christ : abandonner le passé et ne pas se soucier du lendemain. C'est sans doute

(1) Qui sont « les morts » ? « Mort est l'homme d'hier, car il est mort dans l'homme d'aujourd'hui, et l'homme d'aujourd'hui meurt dans l'homme de demain » (Plutarque, *Moralia,* 392 d).

(2) *I Corinthiens,* XV, 51-52. Ce « changement » ne s'applique nullement de façon exclusive à la résurrection du corps dans un lointain futur, mais (comme en Islam) à l'instant présent de l'illumination, lorsque « l'âme, qui se trouvait morte dans un corps vivant, resurgit » (saint Augustin, *Sermons sur le Nouveau Testament,* LXXXIII, 3, 3), ou, comme le dit saint Thomas d'Aquin, « le premier instant auquel s'attache la grâce ».

en partant de ce point de vue que Bowman fait cette remarque : « L'attention que donne le point de vue religieux à la vie concerne spécifiquement cette vie d'expériences qui renaît à chaque instant fugitif » (3) ; et il semble que l'on exige du Chrétien véritable qu'il soit, ou qu'il devienne, tout comme le Sûfî, un « fils de l'instant » et, comme l'Arahant bouddhiste, un Homme libéré « pour lequel il n'y a ni passé ni futur » (*SN.*, I, 141) (4).

La réalité de l'éternel présent est également connaturelle à celle du Saint Esprit, dont l'opération est immédiate — « Tout à coup (ἄφνω) il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent qui souffle avec force » (*Actes des Apôtres,* II, 2) (5). Saint Thomas d'Aquin, à propos de cette question : « Si la justification de l'impie se produit instantanément ou progressivement » (*Somme Théologique,* I-II, 113, 7), décide qu'une telle justification « n'est pas successive, mais *instantanée* » (6) (ce qu'un Bouddhiste aurait appelé un « unique instant d'éveil »). Car une telle justification dépend de l'infusion de la

(3) A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion,* 1938, II, p. 346. Cf. René Guénon : « Celui qui ne peut sortir du point de vue de la succession temporelle est incapable de la moindre conception de l'ordre métaphysique » (*La Métaphysique orientale,* 1939, p. 18).

(4) « Pense à Dieu et tu trouveras « est » là où « a été » et « sera » ne peuvent être » (saint Augustin, *In Joan. Evang.,* XXXVIII, 10).

(5) « Tout à coup (ἐξαίφνης) resplendit une vive lumière venant du ciel » (*Actes des Apôtres,* XXII, 6) ; « Voici, maintenant, le temps favorable, voici, maintenant, le jour du salut » (ἰδοῦ, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοῦ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, *II Corinthiens,* VI, 2).

« Soudain » ou « subitement » *(sub-it-aneus)* signifie littéralement « aller furtivement » ; et ἄφνω a aussi le sens de « mystérieusement ». Nous retrouvons ces idées en Inde à propos de la procession et de l'immanence divines, par exemple dans le *Rig-Vêda,* I, 145, 4, où Agni *sadyo jâtas tatsâra,* que Grassmann traduit « kaum geboren schleicht » (« à peine né, il se glisse furtivement ») — on pourrait dire aussi « comme un voleur dans la nuit » ; cf. *Mund. Up.,* I, 1, 6 et II, 2, 16 : *adrêshyam agrâhyam... sûshûkman... guhâcara... antash caratê bahudhâ jâyamânah,* et *Maitri Up.,* II, 5 : *sa va êsha sûkshmo' grâhydrishyah... ihaivâvartatê.*

On peut ajouter, à propos de cette rapidité : « Alors même que Je suis présent ici, Je me tiens là-bas en même temps » (Philon d'Alexandrie, *De sacrificiis Abelis et Caini,* 68) ; « Il (le νοῦς) ne s'est pas déplacé comme on se déplace d'un lieu à un autre, mais il est là (*Hermès Trismégiste,* XVI, 2, 19) ; « L'Un, immobile, est plus rapide que le mental... dépassant ceux qui courent, *ceci* va immobile » (*Ishâ Up.,* 4).

(6) L' « instant » de saint Thomas est strictement atomique, et son argument repose sur le fait que ces instants ne sont pas des parties du temps.

Grâce, qui est soudaine, et du libre arbitre humain « dont le mouvement est, par nature, instantané » (7). La justification ne peut être successive, car « le mouvement du libre arbitre — qui est de vouloir ou de ne pas vouloir — n'est pas successif mais instantané » (8). En réponse à l'objection suivante, que des conditions opposées ne peuvent coïncider dans le même instant, et qu'ainsi il doit y avoir un dernier instant dans l'état de péché et un autre dans l'état de grâce, il répond que « la succession des contraires dans un même sujet diffère pour les choses soumises au temps et pour celles qui sont au-delà du temps. Car pour les choses temporelles, il n'y a pas de "dernier instant" où la forme précédente persiste dans le sujet, mais un temps qui s'achève et un premier instant où la forme subséquente s'insère dans la matière ou le sujet. Et cela parce qu'on ne peut admettre un instant qui en précède immédiatement un autre dans le temps, car celui-ci n'est pas fait d'une continuité d'instants qui se succèdent, pas plus que la ligne n'est constituée de points, comme le prouve Aristote (*Physique,* VI, 1). Mais le temps est *délimité* par l'instant. Ainsi, pendant tout le temps précédent au cours duquel une chose se meut vers sa forme, elle garde la forme opposée, mais au dernier instant de ce temps, qui est (aussi) le premier instant du temps suivant, elle possède la forme qui est le terme du mouvement. Mais il en est autrement pour ces choses qui sont au-dessus du temps... C'est l'esprit humain qui est justifié, et il est au-dessus du temps, bien qu'il soit accidentellement soumis au temps en ce sens qu'il connaît par la continuité et le temps (9)... Nous dirons donc qu'il n'y a pas de dernier instant où la faute a existé, mais

(7) Dans les choses supra-temporelles, aucun intervalle ne sépare la cause de l'effet ou le commencement de la fin. Il serait intéressant, du point de vue de l'*hermeneia* — et non de l'étymologie, évidemment — de relier le « repentir » à *repente.*

(8) « Le voyage de l'esprit n'est pas conditionné par l'espace et le temps » (Rûmî, *Mathnavî,* III, 1980).

(9) Autrement dit, « aeviternel », comme les anges ou la raison mortelle et l'intellect immortel (bien que le terme « raison » soit parfois employé dans le sens d' « intellect » — il avait d'ailleurs à l'origine ce sens plus élevé). Sur les « deux esprits » (mortel et immortel), cf. A. K. C., *On Being in One's Right Mind* in *Review of Religion,* 1942, p. 32-40 ; « *metanoia* » est un changement, une transformation de l'esprit.

un dernier temps, tandis qu'il y a un premier instant où la grâce existe, la faute demeurant tout le temps précédent ».

On aurait pu exprimer ceci, et peut-être plus clairement, en employant l'image du cercle (ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, *bhava-cakra*) et de son (septième) rayon, la succession temporelle correspondant au mouvement qui longe la circonférence, et le mouvement intemporel (*ex tempore*) du libre arbitre au mouvement centrifuge (chute ou descente dans la matière) ou centripète (ascension ou résurrection).

Saint Thomas traite de l'éternité de Dieu dans la *Somme contre les Gentils,* I, 14 et 15. Il base son argumentation sur les affirmations de l'*immutabilité* divine contenues dans la Bible, *Malachie,* III, 6, *Epître de saint Jacques,* I, 17 et *Nombres,* XXIII, 19 ; il cite Aristote : « Le temps est la numération du mouvement » (*Physique,* XI, 5, 215 b), et fait remarquer que seules les choses temporelles peuvent être mesurées, tandis que « Dieu est absolument immobile, et ne peut ainsi être mesuré par le temps ; par conséquent, on ne peut trouver en Lui ni avant ni après, ni de non-existence après une existence passée, ni de succession... Il a toute Son existence en même temps (*simul*), et c'est cela la nature (*ratio*) de l'éternité ». Il conclut en citant les *Psaumes* : « Mais Toi, Seigneur, Tu demeures dans l'éternité (*in aeternum permanes*) » (CI., 13), « Mais Tu restes le même, et tes années n'ont pas de fin » (*CI.,* 28). Cf. *BG.,* II, 20 : « N'ayant pas dû venir à l'être, il n'aura jamais à venir à l'être. »

Dans la *Somme Théologique,* I, 10, « De l'éternité de Dieu », il précise les distinctions entre le temps, l'aeviternité et l'éternité. « L'idée de temps consiste dans la numération de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement, et ainsi l'idée de l'éternité consiste en l'appréhension de l'uniformité de ce qui est en dehors du mouvement. En outre, on dit mesurées par le temps les choses qui ont un commencement et une fin dans le temps... Mais comme ce qui est entièrement immuable ne peut avoir de succession, il n'a ni commencement ni fin... L'éternité est appelée le Tout, non qu'elle ait des parties, mais parce que rien ne lui manque... On la dit « tout ensemble » pour ôter

l'idée de temps, et « parfaite » pour exclure l'*instant du temps* (*nunc temporis*)... On dit que « l'*instant qui demeure* (*nunc stans*) fait l'éternité » (10)... L'aeviternité (*aevum*) diffère du temps et de l'éternité comme un moyen terme entre les deux... Les anges, qui ont un être immuable pour ce qui est de leur nature, mais qui sont variables quant à leurs choix... sont mesurés par l'aeviternité... Le temps comporte un avant et un après, l'aeviternité en elle-même n'a ni avant ni après, mais ils peuvent toutefois s'adjoindre à elle, tandis que l'éternité n'a ni avant ni après, ce qui serait incompatible avec sa nature... (Mais) l'aeviternité est parfois synonyme de « siècle », c'est-à-dire l'espace de durée d'une chose, et ainsi nous parlons d'une « pluralité d'aeviternités » comme nous parlons d'une pluralité de siècles ».

L' « aeviternité » est un terme qui pourrait être appliqué à la durée de vie des divinités hindoues « nées avec une vie *âyus,* cf. αἰών) (11) de « mille ans » ; si l'on pouvait apercevoir de loin l'Autre Rive, ils apercevraient l'Autre Rive de leur propre vie » (*ShBr.,* XI, 1, 6, 15 ; cf. *TS.,* V, 7, 3 sq.) ; leur « non-mort » (*amritatva*) diffère d'une part de celle de l'homme qui vit cent ans, qui « ne meurt pas » prématurément, et d'autre part de l'immortalité intemporelle de Brahma.

De plus, « Le temps est un » (*Somme Théologique,* I, 10, 6). Non parce que c'est un nombre, « car le temps n'est pas un

(10) « L'instant du temps *(nunc temporis)* est le même, en tant que sujet, dans le cours du temps, mais il diffère en aspect... en tant qu'il est ici et là... De la même manière, le courant de l'instant, en prenant des aspects différents, constitue le temps. Mais l'éternité demeure la même aussi bien en sujet qu'en aspect ; elle n'est donc pas l'instant du temps » (I, 10, 4 ad 2). Cela s'accorde évidemment avec ce que disent Aristote et Boèce.

(11) Etymologiquement parents, ces deux termes pouvant signifier soit « vie », soit « vieillesse ». La racine de IE est I, « aller » (contenue aussi dans αἰών, ἀεί, *aevum, aeternus, ewig, ever* et *eye*) ; dans son sens le plus courant, celui de continuation dans un état donné, elle signifie « exister » ou « être ». Quand Agni est opposé aux autres dieux comme « seul immortel », il peut être appelé *vishvâyus,* « l'ensemble de la vie », et cette totalité est analogue à la plénitude de la « vie entière » *(sarvam âyus)* d'un homme qui ne meurt pas prématurément.

Sur αἰών comme période complète (comme *âyus*), que ce soit d'une vie particulière ou de toute existence, cf. Aristote, *Traité du Ciel,* I, 9, 15 ; sur αἰών et χρόνος, cf. Philon, I, 496, 619 (Liddell et Scott).

nombre abstrait séparé de la chose nombrée, il existe en elle (12), sans cela il ne serait pas continu ; dix aunes de drap sont continues non en raison du nombre (dix), mais en raison de la chose nombrée ». Le raisonnement est tout à fait aristotélicien ; la pièce de drap ne cesse pas d'être une pièce de drap à la fin de chaque aune pour ensuite l'être de nouveau, c'est une seule pièce de drap ; il en est de même dans le cas de toute étendue, qu'elle soit temporelle ou spatiale. *Le temps et l'espace sont continus.* Tous deux, comme l'unité numérique, sont divisibles indéfiniment.

« Examine, dit saint Augustin, les mutations des choses, et partout tu trouveras "a été" et "sera". Pense à Dieu et tu trouveras "est" là où "a été" et "sera" ne peuvent être... L'être est un terme désignant l'immutabilité... Il est une vie primordiale et absolue, pour laquelle ce n'est pas une chose d'exister et une autre d'être, mais exister et être est la même chose ; et il est une intelligence primordiale et absolue pour laquelle ce n'est pas une chose de vivre et une autre de penser, mais penser c'est vivre et c'est être, et toutes choses sont une » (*In Joan. Evang.* XXXVIII, 10 ; *Sermones,* VII, 7 ; *De Trinitate,* VI, 10, 11). De même en Dieu, « Rien n'est passé comme s'il n'était plus, rien n'est à venir comme s'il n'existait pas encore. Tout ce qui est là, simplement *est* » (*In Psalm.* CI. ; *Sermones,* II, 10). Et : « Qu'est-ce qui est le même, sinon ce qui est ?... Nul n'a *le même* pour lui... Le corps qu'il possède n'est jamais le même... L'âme humaine non plus ne reste pas la même... L'esprit de l'homme, que l'on dit rationnel, est changeant, il n'est pas le même... "Mais Tu es toujours le même" (*Psaume,* CI., 27)... L'homme en lui-même *n'est pas,* car il change et s'altère s'il ne s'associe pas à Celui "qui est le même". Il *est* lorsqu'il voit Dieu. Il est lorsqu'il voit Celui

(12) C'était sans doute aussi l'opinion de Guillaume d'Ockham : « Le but principal de son *Tractatus de successivis* est de montrer que le mouvement, l'espace et le temps ne sont pas des entités séparées des réalités respectives, à savoir le corps animé, le corps localisé et le corps changeant au cours du temps. Ockham pense que c'est la véritable opinion d'Aristote » (P. Boehner, *The Tractatus de Successivis attributed to Guillaume of Ockham,* 1944, p. 30).

QUI EST (13) ; et en voyant Celui qui est, il commence aussi, selon sa capacité, à être... Mais comment ? Par la charité » (*In Psalm.,* CXXI) (14).

Peut-être l'idée est-elle plus frappante encore sous cette forme : « Voici qu'en parlant nous disons "cette année"... Dites plutôt aujourd'hui, si vous voulez parler d'une chose dans le "présent"... Rectifiez ceci également, et dites "en cette heure". Mais de "cette heure", qu'avez-vous obtenu ? Une partie en est déjà passée, et le reste est encore à venir. Dites "en cet instant". Mais en quel instant ?... Ainsi qu'avons-nous retenu de "ces années" ? » (*In Psalm.* LXXVI, 8).

La question du temps et de l'éternité a été admirablement traitée par Boèce, que saint Thomas d'Aquin cite souvent. Il remarque d'abord (*De Trinitate,* I, 4) que « Dieu est "toujours" (*semper*) parce que "toujours" est pour Lui un terme désignant le présent, et la grande différence entre le "maintenant" (*nunc*) qui est notre présent, et (le "maintenant" qui est) le présent divin, est que notre "maintenant" implique un temps changeant et une "sempiternité", tandis que le "maintenant" de Dieu, permanent, durable et auto-subsistant, correspond à l'éternité. Ajoutez *semper* à *aeternitas,* et vous obtenez le "maintenant" qui s'écoule toujours, incessant, et par conséquent le cours perpétuel du temps, c'est-à-dire la "sempiternité" » ; et il doute que le « toujours » de Dieu soit vraiment une forme du temps. Dans La *Consolation de la Philosophie* (V, 6), il remarque que l'opinion commune aux gens de raison est que Dieu est

(13) « Je suis ce que Je suis » est la version grecque de ce qui en hébreu était en réalité « Je deviens ce que Je deviens », le grec Le considérant comme « Il est en Lui-même », l'hébreu comme « Il est par rapport à nous », devenant « le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ». Ces deux concepts se retrouvent dans la tradition védique ; d'un côté, « IL EST : par cela seul Il peut être saisi » (*KUp.*, VI, 13), de l'autre, « Toi, Agni, Tu es Varuna en naissant, et Tu deviens *(bhavasi)* Mitra quand Tu t'enflammes » (*RV.*, V, 3, 1) et « Il devint *(abhavat)* le Soleil des hommes » (*RV.*, I, 146, 4 ; cf. *Saint Jean,* I, 4).

(14) « Par la charité » ; par exemple la pratique de *maitrî, karunâ, muditâ, upêkkhâ* dans les *brahma-vihâras* bouddhistes (cf. A. K. C., *Figures of Speech or Figures of Thought,* p. 147). Comme le dit Maître Eckhart, « Dieu aime également toutes les créatures et les remplit de Son essence, et nous devons pareillement étendre notre amour à toutes les créatures. On voit ainsi fréquemment les païens atteindre cette paix pleine d'amour par la vertu de leur compréhension naturelle » (éd. Pfeiffer, p. 273).

éternel (*aeternum*) (15), et ainsi, « Considérons ce qu'est l'éternité... C'est la possession parfaite, *totale et simultanée* (*tota simul*), d'une vie sans terme... alors qu'aucune chose située dans le temps ne peut embrasser la totalité de sa vie à la fois... Car c'est une chose d'avoir une vie sans terme (ce que Platon dit du monde) (16), et c'en est une autre d'embrasser la totalité de cette vie dans toute sa complexité ». Au sujet des instants transitoires, il dit qu'ils imitent d'une certaine façon le maintenant immuable, de sorte qu'à chaque instant une chose « semble être ». Et ainsi, « en accord avec Platon, appelons Dieu "éternel" et le monde "perpétuel" (*perpetuum*) ». Il fait ensuite remarquer que la « prescience » divine (ainsi nommée) pourrait être appelée « la connaissance d'un instant jamais évanescent plutôt qu'une *pré*-science, ce dernier terme ne pouvant s'appliquer qu'à un instant futur. Ainsi l'on ne doit pas dire qu'elle est une *pré*-vision (*praevidentia*), mais bien plutôt une *pro*-vidence (*providentia*) (17), car, placée loin des choses basses, elle surveille toutes choses, pour ainsi dire, du plus haut sommet des choses... sans déranger pour cela la qualité des choses qui pour Lui sont présentes, mais futures d'un point de vue temporel. »

Partant de là, Boèce est à même de traiter correctement le problème du libre arbitre et de la « pré »-destination. Car « Dieu perçoit ces choses "futures" qui procèdent du libre arbitre (non dans le futur mais) dans le présent » ; et la liberté de vouloir ou de refuser n'est pas plus mise en cause par cette inspection ou surveillance présente que ne le sont les actes

(15) Rendu à tort par « perpétuel » dans l'édition de Loeb. Pour Boèce, l'éternité est in-finie, c'est-à-dire sans commencement ni fin, mais elle n'est pas une durée, ne se « perpétuant » pas ; c'est le temps qui se « perpétue ».

(16) Il n'est pas nécessaire ici d'envisager le problème de l' « éternité du monde ». Je dirai seulement que le « monde sans fin » du Christianisme semble se référer d'une part au monde (dont le temps peut être appelé « interminable »), et d'autre part à *ce* monde (celui dans lequel un temps donné a un commencement et une fin). Selon la doctrine traditionnelle, les cycles commencent et s'achèvent, mais l'enchaînement des cycles n'a ni commencement ni fin.

(17) Le sanskrit *prajñā,* équivalent étymologique du grec et du latin *prognosis,* est l'attribut du Soi, du Soleil spirituel omnivoyant et omniscient ; c'est une connaissance universelle indépendante de l'observation des phénomènes.

d'un homme éloigné de nous, lorsque notre attention les contrôle.

Pour mieux comprendre ceci, il faut se rappeler ce que Boèce a déjà dit (*ibid.*, V, 2) : « La liberté de vouloir ou de refuser » est l'œuvre de la raison (18) tandis que le soi-disant acte de choix d'après lequel « nous faisons ce qu'il nous plaît » n'est nullement l'exercice de notre libre arbitre, c'est une réaction irrationnelle et passive à des incitations extérieures. Comme le dit saint Thomas, l'opération de la raison ou de l'esprit (dans la mesure où celui-ci agit réellement) est « au-delà du temps ». Au sujet du « destin », Boèce (*ibid.*, IV, 6, 15-16) compare le temps à la circonférence d'un cercle dont le centre (*punctus medius*) (19) est l'éternité (20), et fait remarquer qu' « un être se libère d'autant plus du destin qu'il se rapproche davantage de l'axe (*cardo*) (21) universel. S'il s'attache à la stabilité de l'esprit suprême (*supernae mentis*), il se libère du mouvement et transcende aussi la nécessité du destin », il échappe autrement dit à l'efficacité causale des actes, laquelle ne peut avoir « lieu » que dans le monde — ce monde dont l'Homme libéré n'est plus bien qu'il y soit encore. Aussi les mouvements du libre arbitre sont réels, mais leur production est *ex tempore* (22), et le fait qu'ils nous paraissent passés ou

(18) Ici dans le sens de νοῦς, *intellectus vel spiritus,* comme chez saint Augustin, *De Ordine,* II, 19, 50 : « Si la raison est immortelle... et si je suis la raison, donc ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas mien » ; non la raison parfois distinguée de l'intellect, comme dans ce texte de saint Augustin (*De Trinitate,* XII, 15, 25) : « L'intuition intellectuelle des choses éternelles est une chose, la saisie rationnelle des choses temporelles en est une autre », ou chez Boèce, lorsqu'il parle de lui-même comme d'un « animal rationnel et mortel » — cela pour montrer qu'il « a oublié ce qu'il était » (*De Consolatione philos.*, I, 6).

(19) « La pointe de l'axe autour duquel tourne la première roue », et « de ce point dépendent le ciel et toute la nature » (*Paradis,* XIII, 11 et XXVIII, 41) ; « Ouvre maintenant bien les yeux, et tu verras ce que tu crois s'accorder dans la vérité comme le centre au cercle » (*apri gli occhi... e vedrai il tuo credere... nel vero farsi come centro in tondo, ibid.*, XIII, 49).

(20) *Ad id quod est quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.*

(21) Le *punctum medium,* donné ci-dessus comme « indivisible », *i. e.,* ἄτομος.

(22) Ni dans le temps ni dans l'éternité, mais entre les deux ; car le mouvement doit cesser quand son but, le centre, a été atteint — de sorte que le

futurs n'est que la conséquence de notre attitude vis-à-vis du maintenant de l'éternité.

Maître Eckhart : « Dieu crée le monde entier maintenant, en cet instant (*nû alzemâle*). Tout ce que Dieu créa il y a six mille ans et plus lorsqu'Il créa le monde, Dieu le crée instantanément (*alzemâle*) maintenant... là où le temps n'entra jamais, et où nulle forme ne fut jamais vue... Parler du monde comme s'il était créé par Dieu hier ou demain serait pour nous une folie ; il crée le monde et toutes choses dans ce Maintenant présent (*gegenwürtig nû*)... ce qui était il y a mille ans et ce qui sera dans mille ans, tout ce qui est ici à présent — tout cela est au-delà aussi bien qu'ici » (éd. Pfeiffer, p. 190, 192, 207, 266, 297). « Dans l'éternité, il n'y a ni avant ni après... Que Dieu nous aide à vivre en cette éternité ! » (*ibid.,* p. 190, 192). Dans ces mots, Maître Eckhart résume aussi brièvement que possible la doctrine du Temps (le temps) et de l'Eternité (le Temps) que nous avons suivie jusqu'ici pendant deux millénaires ; et il souligne l'importance qu'elle a pour nous : « C'est pour cela seul que je suis né » (*ibid.,* p. 284).

« Il y a dans l'âme une puissance que le temps n'atteint pas... car Dieu lui-même est dans cette puissance comme dans l'éternel Maintenant (*in dem ewigen nû*). Si l'esprit était toujours uni à Dieu en cette même puissance, l'homme ne pourrait jamais vieillir. Car le Maintenant dans lequel Dieu créa le premier homme, le Maintenant dans lequel trépassera le dernier homme, et le Maintenant dans lequel je parle, tous sont identiques en Dieu, en qui il n'est qu'un Maintenant... une seule et même Eternité... Prenez les premiers mots (de *Saint Jean,* IV, 23) : *venit hora et nunc est* ("L'heure approche, et elle est déjà venue"). Qui veut adorer le Père (en esprit et en vérité) doit se fixer dans l'Eternité avec ses désirs et ses

mouvement sera représenté géométriquement par une spirale. Même les anges déchus n'auraient pu déchoir s'ils s'étaient maintenus dans la vie increée ; sans une « création », qui implique nécessairement un degré de « séparation » par rapport au centre, on ne peut concevoir ni Chute ni Rédemption. Celles-ci sont les deux « moitiés » du cycle de l'existence ; mais « sortie » et « retour » coïncident dans l'éternité — et ceci garantit en réalité l'apocatastase finale de toute « étincelle chue ».

espoirs. Il y a une partie de l'âme, la plus haute, qui se tient au-delà du temps sans rien connaître du temps ni du corps. Tout ce qui advint il y a mille ans, le jour qui fut il y a mille ans, n'est pas plus éloigné, dans l'Eternité, que le moment même où je suis maintenant ; et le jour à venir dans mille ans, ou dans autant d'années que l'on pourrait compter, n'est, dans l'Eternité, pas plus éloigné que le moment même où je suis maintenant » (éd. Pfeiffer, p. 44, 45, 57).

De même lorsqu'il parle du monde comme d'un « cercle » (23) dont le centre est Dieu, et les œuvres la circonférence. « C'est le cercle que l'âme parcourt, tout ce que la Sainte Trinité a opéré... et, comme il est dit dans le *Livre de l'Amour,* "Quand je m'aperçus qu'il n'avait jamais de fin, je me précipitai au centre du cercle" (*daz punt des zirkels*)... Ce point qui est la puissance de la Trinité, et dans lequel elle a opéré toute son œuvre, est lui-même immobile. En lui l'âme devient toute-puissante... unie à cela (*geeiniget*), elle est capable de toutes choses... Le point essentiel où Dieu est aussi éloigné des créatures qu'Il en est proche (24)... Là, elle est éternellement affermie (in-sistante) » (*êwiklîche dar bestêtiget wirt, ibid.*, p. 503, 504). C'est le point dont parle saint Bonaventure quand il compare Dieu à un cercle dont le centre est partout, le point de Dante, *a cui la prima rota va dintorno,* et le *bindu* qui marque le centre d'un *mandala* et d'un *yantra* indiens.

Pour connaître ce Point qui est *le* Point du Temps, « Nous devons être en lui, au-delà du mental et au-dessus de notre être créé ; en ce Point éternel où commencent et s'achèvent toutes nos lignes, ce Point où elles perdent leur nom, et toute distinction, pour devenir une avec ce Point lui-même et devenir cet Un qu'est le point — bien qu'en elles-mêmes elles restent

(23) Le ὁ τροχὸς τὲς γενέσεως de saint Jacques et le *bhava-cakra* indien, le cycle du temps. Sur le symbolisme du cercle, cf. Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus,* V, 6 ; saint Thomas d'Aquin, *De Principio Scientiae Dei,* XIV ; R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix* et A. K. C., *Vedic Exemplarism, HJAS.*, 1936, p. 44 [trad. fr. à paraître en 1976 dans les *ET.*].

(24) « A la fois proche et lointain ; car pour autant qu'Il est ici sur terre, dans la chair, Il est proche, et pour autant qu'Il est Cet Un dans l'au-delà, Il est également lointain » (*Sh. Br.,* X, 5, 2, 17).

toujours rien que des lignes aboutissant à une fin » (Ruysbroeck, *De Septem Custodiis,* XIX).

Ce symbolisme se rattache à la doctrine qui met en parallèle les personnes de la « pluralité des dieux » (*Vishvê Dêvâh, i. e.* la hiérarchie des Anges, des Intelligences ou des Puissances), et aussi les Justes Défunts, avec les rayons du Soleil intelligible (25). Dans le *Rig-Vêda,* I, 109, 7, « Ce sont les rayons mêmes avec lesquels les Ancêtres furent unis » ; « Au moyeu, là où nous nous sommes rencontrés, Aditi confirme notre parenté » (X, 64, 13) ; « Les rayons de Celui qui brille là-bas sont les Parfaits (*sukritah*) (26), mais la plus haute lumière (27), c'est Prajâpati » (*ShBr.,* I, 9, 3, 10) ; « Les rayons, en vérité, sont les dieux multiples, mais la plus haute lumière, c'est en effet Prajâpati, ou Indra » (II, 3, 1, 7) (27) ; si « Dans la théorie de la procession des puissances, les âmes sont décrites comme des rayons » (Plotin, *Ennéades,* VI, 4, 3), alors « Tu redescendras dans ton Centre, un Rayon conscient de ce Tout éternel » (*'Attar, Mantiqu al-Taïr*). On notera que ceci, de même que la conception du « mouvement de la volonté » (entrer et sortir), exclut toute interprétation panthéiste dans un sens hérétique (28). S'il n'y avait pas de multiplicité dans l'unité, « entrer et sortir » n'aurait pas de sens ; la doctrine en question suppose une « fusion sans confusion » ou une « distinction sans différence » (*bhêdâbhêda*) — l'extrémité d'un rayon se confond avec son centre, un autre étant distinct de lui, et le Parfait étant les deux.

Dante, lorsqu'il parle de l'Eternité, se réfère souvent à ce « point essentiel » ou « instant ». En Lui tous les temps sont présents (*il punto a cui tutti li tempi son presenti, Paradis,* XVII, 17) ; là convergent les *où* et les *quand* (*dove s'appunta*

(25) « Non le soleil que voient tous les hommes, mais Celui que peu connaissent par l'intellect » (*AV.,* X, 8, 14) ; cf. *supra,* chap 3, note 36.

(26) « Soi parfait (*sukrita* = τέλεος), j'accède au monde incréé de Brahma » (*CUp.,* VIII, 13).

(27) Le Soleil lui-même, représenté par le disque ou la porte solaire.

(28) Au sens propre, un « panthéisme » est évidemment inévitable ; car si Dieu est moins que le Tout, il y aura quelque chose d'extérieur à Son essence, par laquelle Il ne sera pas infini, mais limité.

ogni ubi *ed ogni* quando, *ibid.,* XXIX, 12). « La nature de l'univers est telle qu'elle reste au centre et meut tout le reste alentour, de là il s'élance comme en partant d'un poteau (*meta*) » (*ibid.,* XXVII, 106) (29), et « Le ciel et toute la nature dépendent de ce point » (XXVIII, 41). C'est un point de lumière éclatant, « autour de lui tournait un cercle de feu, si rapidement qu'il eût dépassé le mouvement qui ceint si promptement l'univers » (XXVIII, 25) (30). Le ciel « n'a d'autre *lieu* que l'Esprit divin » (XXVII, 109) (31) ; « Là chaque désir est parfait, mûr et complet ; en lui seul chaque partie est là où elle fut toujours, car il n'a ni lieu ni pôles... c'est pour cela qu'il échappe à ta vue » (XXII, 64). Il dit aussi : « Dieu se mouvait sur la face des eaux, ni avant ni après » (XXIX, 20) — et, pour citer Philon, « On a donc réfuté cette notion que l'univers naquit en six jours » (*Legum Allegoriae,* I, 20) : « Le monde est renouvelé à chaque instant, la vie se présente toujours nouvelle » (Rûmî, *Mathnavî,* I, 1142).

« Il n'a pas de pôles », c'est-à-dire de contraires, de couples d'opposés ; c'est le « Paradis dans lequel, Dieu, Tu demeures », et dont le mur, dit Nicolas de Cusa, « est construit de contraires » — le couple principal étant, du présent point de vue, le passé et le futur qui « nous voilent la vision de Dieu » (Rûmî) — et qui veut y entrer doit vaincre auparavant le plus haut Esprit de la Raison gardant la porte étroite qui les sépare (*De visione Dei,* IX) (32). Ces contraires, dont est constitué le monde manifesté, sont les Symplégades que doit franchir le voyageur qui s'est engagé à revenir chez lui. De plus, dit de Cusa, « Tout ce que nous voyons dans le temps, Toi, Seigneur Dieu, Tu ne l'as pas *pré*-conçu comme tel. Car en l'éternité

(29) Dans cette métaphore d'une course de chars — un « cirque » — je pense que *meta* n'est pas littéralement le point de départ, mais le poteau marquant le tour.

(30) « Impérissable Brahma, flamme, moins que le moindre, où sont établis les mondes et tout ce qu'ils contiennent » (*Mund. Up.,* II, 2, 2) ; « Telle une étincelante roue de feu » (*Maitri Up.,* VI, 24).

(31) C'est seulement dans ce sens que Dieu peut être conçu comme un « lieu » : τόπος dans les textes gnostiques, *loka* dans les *Upanishads.*

(32) Le Logos : « Je suis la porte... »

dans laquelle Tu conçois (33), toute succession temporelle coïncide dans l'éternel Instant. Ainsi rien n'est passé ou futur là où le passé et le futur coïncident dans l'Instant... En vérité, Toi, mon Dieu, qui es l'Eternité absolue, Tu es et Tu énonces (Ton Verbe) au-delà du temps » (*ibid.*, X). Alors « Attire-moi, Seigneur, car nul ne peut T'atteindre si Tu ne l'attires ; libère-moi de ce monde et joins-moi (skr. *jungar,* racine *yuj*) à Toi, Dieu absolu, dans l'éternité de la vie glorieuse. Amen » (*ibid.*, XXV).

Il convient ici de considérer brièvement la curieuse résistance que la mentalité contemporaine oppose à la conception d'un être statique que l'on ne peut définir, si ce n'est par la négation des affirmations limitatives. L'aspect le plus frappant de cette résistance est le fait qu'elle s'appuie presque toujours sur les sentiments : la question de la vérité ou de la fausseté de la doctrine traditionnelle est rarement posée, tout ce qui paraît importer est de savoir si l'on aime la doctrine ou pas. C'est la sentimentalité de ceux qui, au lieu d'arriver à un but, s'obstinent à cheminer, non jusqu'à ce qu'il soit atteint, mais « tout le temps », et qui confondent leur activité — qui n'est qu'un mouvement incessant de la potentialité à l'acte — avec un *être* en acte.

C'est ainsi que d'après Nicholson, « Les atomes, qui n'ont d'étendue ni dans l'espace ni dans le temps, semblent assez peu substantiels » (*Studies in Islamic Mysticism,* 1921, p. 154). L'objection peut se référer aux atomes asharites en tant qu'ils constituent des grandeurs réelles, mais elle s'applique aussi à l'unique Temps atomique ou à l'Instant éternel dont nous avons parlé. Comme le remarque W. Sheldon, « Les hommes *sentent* que ce qui ne peut être exprimé en termes de temps n'a pas de signification », mais, ajoute-t-il, « on pourrait admettre que la notion d'un être statique, immuable, s'applique à un processus si intensément vif — en termes de temps, extrêmement rapide — qu'il comprend à la fois le commencement et la fin » (*Modern*

(33) Maître Eckhart parle ailleurs de cette conception comme « l'acte de fécondation latent dans l'éternité ». Il coïncide avec la naissance éternelle du Verbe « par qui toutes choses furent faites ».

Schoolman, XXI, p. 133). Il faut savoir, en fait, que ceux qui affirment un être statique, immuable, intemporel, au-delà de la division du temps, en parlent aussi comme d'une expérience immédiatement béatifique et d'une possession de toutes choses passées ou futures qui surviennent au cours du temps — pour ne pas mentionner la réalisation d'autres possibilités qui ne sont pas des possibilités de manifestation temporelle. Ce qui subsiste dans la « négation » n'est pas une « vie » moindre, mais plus ample, et qui contient toutes choses sans être l'une d'elles. De la même façon les hommes s'effraient du Nirvâna (litt. « despiration »), alors que, selon la définition même du Nirvâna, « celui qui le trouve, trouve tout » (*sabbam êtna labbhati, KhP.,* VIII), et qu'il est la « béatitude suprême » (*paramam sukham,* dans les *Nikâyas, passim*).

Le « temps éternel » (le Temps, distinct du temps qui passe) est, comme le dit Boèce, « la possession parfaite, totale et simultanée, d'une vie sans terme ». La réponse à ce que « sentent » les hommes lorsqu'ils reculent devant la « négation du moi » — qui les choque seulement parce qu'ils n'ont pas distingué en eux le Soi qui « ne devient jamais quelqu'un » de l'ego impermanent de « cet homme » — cette réponse, on la trouve dans les paroles de Maître Eckhart : « Avoir tout ce qui a l'être, tout ce qui est vigoureusement à désirer et qui enchante, l'avoir simultanément et totalement (*zemâle ungeteilet*) dans l'âme entière, et cela en Dieu, révélé dans sa perfection dévoilée, où d'abord il se met à éclore (34), et dans le fond de son essence,

(34) *In dem êrsten ûzbruche* (« à la prime éclosion ») : ni déjà déployé (futur) ni encore fermé (passé), mais non-manifesté-manifesté *(vyaktâvyakta).* Sur cet état de promesse parfaite et d'éternel épanouissement, de la plus haute tension concevable, qui est aussi le paradigme d'un art idéal, voir A. K. C., *Theory and Practice of Art in India* in *Technical Studies,* 1934, p. 75. Cet instant parfait survient à l' « Aurore », « au temps du commencement, quand la splendeur du Soleil, comme le pinceau d'un peintre, entrouvre, pour ainsi dire (avec un œil ou une fleur qui s'ouvre) l'image de l'univers ». On peut rattacher cela à la posture de l'archer au moment du tir, lorsque la flèche est sur le point de partir, et, dans l'art chinois, au « mouvement représenté (qui) est la pause précédant le commencement de l'action lorsque le corps est (encore) tendu » (H. Fernal dans le *Burlington Magazine,* janv. 1936, p. 26). Il est remarquable que les Shakers affirment également que la beauté « propre à la fleur » est préférable à celle « qui appartient au fruit mûr ».

entièrement saisi là où Dieu le saisit — cela c'est la joie. Encore une autre Plénitude du Temps : si quelqu'un a l'art et le pouvoir de rassembler le temps, et tout ce qui est arrivé en six mille ans ou ce qui sera jusqu'à la fin du monde (35), le tout réuni dans l'unique Instant présent (*ein gegenwertic nû*), il obtient la "Plénitude du Temps". C'est le Maintenant de l'Eternité (*daz nû der êwikeit*), lorsque l'âme connaît toutes choses telles qu'elles sont en Dieu, neuves, fraîches et aimables, telles que je les trouve maintenant » (éd. Pfeiffer, p. 105).

Telle est la Plénitude dont l'*Upanishad* dit : « Si l'on prend le Plein, il reste le Plein » (*BUp.,* V, 1). Nul Sûfî, nul homme en *samâdhi* (36), nul « mystique » occidental ne s'est jamais senti diminué par son « instant d'illumination ». Voir le monde dans un grain de sable et l'éternité dans une heure — si seulement on le peut — pour qui ne serait-ce pas assez ? Une liberté telle qu'on la veut, où et quand on la veut, partout ou nulle part — est-ce qu'une telle liberté implique une privation seulement parce que le mot *in*-dépendant énonce en termes négatifs un bien positif qui libère de toutes les limitations, celles-ci étant inhérentes à toute forme d'existence dans le temps et l'espace ? Comment peut-on sentir qu'il doit manquer quelque chose dans une « éternité » qui par définition « ne manque de rien » ? Dans cette « obtention du tout » (*sarvâpti*) (37), il ne subsiste aucun désir qui ne soit satisfait ; on ne peut d'ailleurs imaginer un être « sans désirs » autrement que lorsque tous les désirs sont satisfaits, le désir reposant alors dans son objet. C'est un sujet d'expérience pour ceux qui en parlent avec tant de certitude, et ceux qui vivent comme ils vécurent verront ce qu'ils virent ; mais pour les autres,

(35) C'est-à-dire en tout temps, selon le sens admis généralement, mais plutôt, comme le dirait un Hindou, dans tous les temps, le temps de ce monde étant l'un d'eux. Il en eût été de même pour Origène.

(36) Littéralement et étymologiquement « synthèse ».

(37) « L'Esprit vital *(prâna)* est le Soi prescient *(prajñâtman),* à la fois Vie et Immortalité... Celui qui M'identifie à la Vie et à l'Immortalité, il vit hors de sa vie dans ce monde, et il obtient une immortalité inépuisable *(akshiti)* dans le monde de la lumière céleste... C'est l' "obtention du Tout" dans l'Esprit vital » (*Kaushîtaki Up.,* III, 2, 3).

une telle expérience est-elle à éviter ou à désirer (38) ?

Ici, parce que « tout changement est une mort », comme le reconnaissent Platon (*Euthydème,* 283 d, cf. *Parménide,* 163 a, b), Maître Eckhart et l'ensemble des traditions, toute rencontre est la première, et tout départ est pour toujours. Rencontres et départs (dont la naissance et la mort ne sont que des cas particuliers), ne sont possibles que dans le temps, et ils nous contentent ou nous affligent seulement parce que « nous » sommes ou, plutôt, nous nous identifions par erreur aux changeants tabernacles psycho-physiques qu'assume notre Soi, et que nous croyons être des créatures temporelles. C'est en tant que nous sommes ces « créatures temporelles » que le fanement des fleurs et la mort des amis nous peinent. Les hommes éprouvent tels et tels désirs ou amours (*kâmâh*). Ceux-ci « sont réels (ou vrais), mais recouverts de fausseté (ou d'irréalité)... Car en vérité, si l'une des choses qu'il aime vient à mourir, il ne peut plus la voir *ici.* Mais ceux qui vivent encore ici, et ceux qui sont morts, et tout ce qu'il désire et n'obtient pas, il le trouve en entrant *là* » (*Chândogya Up.,* VIII, 3, 1, 2). Cela ne veut pas dire qu' « ici » et « là » sont simplement ici et maintenant d'une part, et là l'au-delà (*post mortem*) ; car l'univers, « tous les êtres et tous ces désirs sont contenus (*samâhitâh*) (39) dans cette "Cité de Dieu" (le corps vivant), dans l'éther du cœur (40). Mais que reste-t-il (*atishishyatê*) (41)

(38) Je sais qu'il y a des hommes modernes pour qui la satisfaction de tous les désirs possibles ne saurait suffire ; ils veulent en plus entretenir et poursuivre d'autres désirs non satisfaits. Ils font partie de ceux qui n'ont jamais su ce que veut dire se *contenter* de peu, et qui ne peuvent imaginer un état de contentement réunissant pourtant tout ce qui est à désirer ; des hommes « qui n'aimeraient pas vivre sans faim ni soif s'ils ne pouvaient aussi *subir* les conséquences naturelles de ces désirs » (Platon, *Philèbe,* 54 e) ; des hommes qui oublient que l'on ne peut rien ajouter à l'infini.

(39) *Samâhita,* « en *samâdhi* » = « synthétisés ».

(40) « Le royaume des cieux est en vous. »

(41) La même question est posée dans la *Katha Up.* (IV, 3, 5, 4), à laquelle on répond : « Cela » (*Brahma,* Dieu). Si saint Paul pouvait dire « Je vis, non pas moi, mais le Christ en moi », que resta-t-il lorsque l'homme mourut ? « Le corps de l'homme est sous le joug de la mort invincible, mais l'image de l'Eternité (αἰῶνος εἴδωλον) *demeure* (λείπεται = *atishishyatê*) en vie » (Pindare, *Dirge,* 131). « C'est dans l'âme humaine, l'âme rationnelle ou intellectuelle, que nous devons trouver cette image du Créateur immortellement sise dans son immortalité... Et cette image de Dieu... lorsque enfin elle s'atta-

de la "cité" quand l'âge l'atteint et qu'elle est détruite (42) ? Ce qu'il en reste est la véritable (ou réelle) "Cité de Dieu" (43) — le Soi (*âtman*) que n'atteignent ni la douleur, ni la vieillesse, ni la mort (44), dont le désir est vrai (ou réel), dont les pensées sont réelles (45)... Ceux qui s'en vont en ayant déjà trouvé (ou connu) ici le Soi et ces désirs (ou amours) véritables, ils "se meuvent à volonté" dans tous les mondes » (*ibid.,* VIII, 1, 4, 6) (46). Cette conception des « deux cités », et des vrais ou faux désirs, se retrouve chez saint Augustin et, avant lui, chez Platon : « Il y a de faux plaisirs dans les âmes des hommes, imitations ou caricatures des plaisirs véritables » (*Philèbe,* 40 c) ; les faux plaisirs (ψευδεῖς ἡδοναί) sont accompagnés de peines, mais les plaisirs véritables (ἀληθεῖς) (47), tirés de la

chera tout à fait à Lui... sera « un même esprit » (*I Corinthiens,* VI, 17)... alors elle vivra immuable » (saint Augustin, *De Trinitate,* XIV, 14, 20).

(42) « Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir » (*Epître aux Hébreux,* XIII, 14).

(43) « Deux amours ont créé ces deux cités... le terrestre et le céleste... Laisse par conséquent chaque homme se demander de quel amour il aime, et tu sauras à quelle cité il appartient » (saint Augustin, *De Civitate Dei,* XIV, 28 et *In Psalmos,* LXIV, 2) ; et « Il est juste que celui-là se désole sans fin qui, par amour des choses qui ne durent pas, se dépouille éternellement de cet amour qui aspire au bien » (Dante, *Paradis,* XV, 10-13 + 2).

(44) « Le Soi subsistant par soi-même, sans désirs, jeune, sans vieillesse ni mort — celui qui Le connaît ne craint pas la mort » (*AV.,* X, 8, 44). Sur la « Cité de Dieu » *(brahmapura),* cf. *ibid.,* X, 2, 28-33.

(45) Ces derniers mots décrivant le Soi sont repris et développés dans la *Maitri Up.,* VII, 7.

« Les objets des amours terrestres sont mortels et nuisibles, ce sont des ombres qui changent et disparaissent ; nous ne les aimons pas réellement, car ce n'est pas le bien que nous cherchons. Le véritable objet de notre amour est là-bas, où nous pourrons l'atteindre, le saisir et le posséder réellement, là où nulle enveloppe charnelle ne nous en écarte » (Plotin, *Ennéades,* VI, 9, 9).

(46) C'est-à-dire qu' « il entrera et sortira, et il trouvera des pâturages » (*Saint Jean,* X, 9) ; « Parcourant ces mondes, mangeant ce qu'il veut et assumant les formes qu'il veut » (*Taitt. Up.,* III, 10, 5) ; « Là où est la liberté de mouvement » (*RV.,* II, 113, 9) ; « Si subtil dans le corps et dans l'âme à la fois, que nous serons alors corporellement aussi rapides qu'il nous plaira, comme nous le sommes maintenant en pensée » (*Le Nuage d'Inconnaissance,* LIX).

(47) « Si on énonce le réel et les réalités, on dit la vérité (τἀληθῆ) » (*Euthydème,* 284 a) ; « Le vrai que je vois est ce qui est » (saint Augustin, *Soliloq.,* II, 5, 8). Mais la vérité des faits et la vérité des principes se rapportent à des niveaux différents. Le sanskrit *satyam* (racine *as,* « être »), la « vérité » ou la « réalité », peut de même s'appliquer à la relativité des choses temporelles, aussi bien qu'à l'absolu de l'être immuable.

beauté — celle en particulier que montrent les figures mathématiques — et du savoir (48), ne sont pas mêlés à la peine (*ibid.*, 51). Pour parler comme saint Augustin, lorsque nous pensons aux choses éternelles, celles qui ne changent pas, nous participons à l'éternité. L'éternité n'est pas loin de nous, elle est plus proche que le temps dont les deux parties sont réellement éloignées, l'une loin devant nous, l'autre loin derrière, tandis que tout ce qui *est* vrai l'a toujours été et le sera toujours. La « Vérité », que ce soit dans l'Hindouisme, le Bouddhisme, l'Islam ou le Christianisme, est, de même que l'Eternité, un Nom divin, et c'est seulement notre étourderie qui nous fait dire dans nos prières : « O Toi qui ne changes pas, reste avec moi », comme si un Sûfî pouvait désirer transformer son *waqt* en *hâl*. Si le fondement éternel de l'existence — *dhamma* — est ici et maintenant (*ditthê dhammê*) tout en étant intemporel (*akâliko*), il serait bon de savoir comment on le « sent » ici et maintenant, avant de « sentir » qu'il nous fait peur. En vérité, si nous ne participons pas *maintenant* à l'éternité, nous n'y participerons peut-être jamais (49).

La nature de la perception de l'éternité peut être aussi suggérée d'une autre manière. On peut admettre qu'un esprit donné ne peut penser qu'à une chose à la fois. Mais cela ne veut pas dire que l'activité de l'intellect n'est qu'arithmétique. Nommer les choses, qui est un pouvoir intellectuel, revient à attribuer à plusieurs événements successifs une sorte d'identité permanente située hors du temps, même s'il s'agit en fait d'une pseudo-identité ; sans cela, la communication des sentiments serait possible, mais non celle des pensées — ce qui indique

(48) Non une simple érudition, bien entendu, mais « l'étude qui conduit du devenir à l'être », la connaissance de « l'essence qui est pour toujours et n'est pas destinée à errer entre la génération et la destruction » (Platon, *La République,* 521 d et 485 b) : « Toute connaissance véritable a pour objet ce qui est sans couleur, sans forme et intangible... non cette connaissance qui a un commencement et varie selon qu'elle est associée à l'une ou l'autre des choses que nous appelons "réalités", mais celle qui est réellement réelle » (*Phèdre,* 247), « réellement réel » correspondant à *satyasya satyam, paramârtha-satyam, ens realissimum,* τὸ ὄντως ὄν.

(49) *BUp.,* I, 4, 15 ; IV, 4, 14 ; *CUp.,* VII, 25, 2 ; VIII, 1, 6 ; *BG.,* XVIII, 58.

déjà que le monde intelligible se réfère plus à l'éternité qu'au temps. Quant à l'espace, on peut songer à la complexité de l'art chez l'artiste, c'est-à-dire à la forme qu'il conçoit dans son esprit, et qui est la forme unique de plusieurs choses possibles, lesquelles sont ensuite conçues distinctement. En pensant à une « maison », par exemple, on pense à plusieurs choses en même temps, au moins à une fleur, aux murs et au toit. Un exemple plus complexe est fourni par le cas célèbre — mais loin d'être unique — de Mozart, qui entendait d'abord ses compositions non phrase par phrase, mais comme un *totum simul,* et qui préférait cette « audition réelle du tout ensemble » à l'audition subséquente de toute la composition. L'exemple le plus complexe est fourni par Dante voyant la « forme universelle » de l'image du monde (50) : « Dans sa profondeur je vis internées, reliées par l'amour en un volume (51), toutes les feuilles éparpillées de l'univers ; substances, accidents, et leurs successions, comme fondus ensemble (*insieme*) (52), de telle sorte que ce dont je parle est une flamme unique... On devient tel à cette Lumière qu'on ne pourrait jamais consentir à s'en détourner pour une autre vue » (*Paradis,* XXXIII, 85-102). On pense aussi à l'opération immédiate du « génie mathématique », et à la vision du Buddha qui « ne s'effectue pas à la manière des

(50) Le « paradigme éternel » de Platon, modèle du monde sensible (*Timée,* 29), « L'image du monde *(jagac-citra)* peinte par l'Esprit (le Soi de tous les êtres) sur le canevas de l'Esprit, et dont il prend un grand plaisir » (Shankarâcârya, *Svâtmanirûpana,* 95) — pour Empédocle (Fragment XXIII) et pour Platon (*Timée,* 55 c), le Créateur peint, en Islam Il est appelé le Peintre (*muçawwir, Coran,* LIX, 24). Pour employer le langage de Philon, le modèle d'une chose idéale qui doit être, est pour ainsi dire « imprimé » dans l'esprit de l'artiste (*De opificio mundi,* 16-22).

(51) Cf. Empédocle (Fragment XXVI) : « L'Amour assemble tout en ordre. »

(52) *Insieme,* « ensemble » (angl. in-same), aussi bien dans le temps que dans l'espace. « Toutes choses se réunissent au centre du tourbillon pour n'en faire qu'une seule » (Empédocle, Fragments XXXV, XXXVI). « Là toutes choses n'en sont qu'une tout en étant distinctes ; de même l'âme possède la connaissance de nombreuses choses sans qu'elles soient confondues, chacune accomplissant sa tâche quand en vient la nécessité », comme dans le cas des « puissances » contenues dans la graine (Plotin, *Ennéades,* VI, 9, 5). « Maintenant toutes choses sont égales en Dieu et identiques à Dieu » (Maître Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 311). On pourrait également dire *plures, non tamen multa, sed unum.*

composés », mais se pose où il veut, « comme si l'on sautait l'ordre successif d'un texte pour arriver tout de suite au sujet » (*VM.,* 411). On peut mentionner également la transmission de pensées entre deux esprits apparemment circonscrits, difficilement compréhensible si l'on néglige l'hypothèse d'un élément transcendant commun aux deux (53). Il y a enfin le fait qu'il existe « une seule connaissance des contraires », l'intellect pouvant avoir conscience de ces derniers en même temps, lorsque, par exemple, il conçoit l'idée de « température », dans laquelle sont comprises les notions de chaud et de froid (54). Partant de là, on pourrait entrevoir ce que peut signifier être « libéré des couples de contraires », comme celui de la connaissance s'exerçant dans le passé et le futur, lesquels, comme nous l'avons vu, « sont un voile entre toi et Dieu ». Et bien que l'omniscience ne puisse rien avoir de quantitatif, et n'être une simple accumulation de connaissances extérieures, il n'en reste pas moins que les pouvoirs synoptique et synthétique du seul intellect humain nous donnent un exemple de ce que peut signifier voir et connaître à l'instant toutes choses, non par une opposition entre sujet et objet, mais du point de vue où « connaître et être sont la même chose » (55). L'on ne saurait

(53) « Toutes les facultés humaines procèdent de l'Un... sinon un homme ne pourrait comprendre ce que dit un autre » (J. Boehme, *Signatura Rerum,* I, 3). « Lorsque deux personnes conversent, une nature commune est impliquée. Cette tierce part, ou nature commune, n'est pas sociale, mais impersonnelle : c'est Dieu » (W. James, *Varieties of Religious Experience*) : « Le Soi (du moi), qui de l'intérieur contrôle la parole... que l'on ne comprend pas et qui comprend » (*BUp.,* III, 7, 17-23). « La conscience est un singulier dont le pluriel est inconnu » (E. Schrödinger, *What is Life ?*). Cf. W. Urban, *The Intelligible World* (1929) et *Language and Reality* (1939).

(54) Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique,* I, 75, 6, qui fournit un argument pour l'incorruptibilité (l'immortalité) de l'*anima intellectiva.*

(55) Ce n'est pas Parménide, comme on le suppose généralement, qui a exprimé le premier cette idée. Son τὰ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε και εἶναι (Fragment V) signifie simplement que « ce qui peut être conçu est la même chose que ce qui peut être » (voir Burnet, *Early Greek Philosophy,* 4e éd., 1930, p. 173, n. 2). Plotin (*Ennéades,* V, 9, 6) cite les paroles de Parménide, mais, bien qu'à cette époque l'infinitif pût être le sujet d'une phrase — et Plotin, en fait, emploie το εἶναι comme sujet (*Ennéades,* III, 7, 6) — il cite Parménide pour montrer que « dans l'*immatériel,* la connaissance et le connu sont identiques », et puisque ceci implique que *là* le connaissant, la connaissance et le connu sont identiques, ce qu'on affirme ainsi dépasse la portée de l'*adequatio rei et intellectus* — « Ce qui pense en nous sera rendu semblable

voir dans l'intellect divin une sorte de dictionnaire, mais un Verbe ou une Forme qui est la forme de plusieurs choses différentes, pour employer le langage de l'exemplarisme (56).

En conclusion, et bien que l'on puisse ajouter beaucoup à ce qui a déjà été dit (57), j'indiquerai sommairement la continuité du concept traditionnel du temps et de l'éternité chez quelques poètes métaphysiciens anglais. Par exemple Herrick :

aux objets de sa pensée », lesquels, s'ils sont éternels et divins, restaureront notre être dans sa « nature primordiale » (*Timée,* 90). Il semble que c'est saint Augustin qui, le premier, énonça explicitement que vivre, connaître et être sont une seule et même chose *in divinis* (*De Trinitate,* VI, 10, 11, *In Joan. Evang.,* XCIX, 4 et *Confessions,* XIII, 11). Etre ce que l'on connaît n'est pas un état donné, il doit être atteint. Ce qui est vrai, en attendant, c'est que « l'on *devient* ce à quoi l'on pense » (*yac cittas tanmayo bhavati*) ; et c'est pour cela que la pensée doit être purifiée et transformée, car si elle se concentre sur Dieu en tant qu'Il est à l'instant dans les choses que l'on perçoit, « Qui ne serait pas libéré de son lien ? » (*Maitri Up.,* VI, 34, 4-6).

(56) Voir A. K. C., *Vedic Exemplarism, op. cit.* Comme le dit Maître Eckhart, les anges ont moins d'idées et de moyens que les hommes. Dieu n'a qu'une idée et n'est que cette idée, et Il n'a besoin d'aucun moyen.

(57) J'ai parfois utilisé le riche et admirable livre de F. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1937. G. Mueller, dans son étude intitulée *Experimental and Existential Time* (in *Philosophy and Phenomenological Research,* 1946, p. 424-435), utilise les sources grecques et chrétiennes. Je ne vois pas ce qu'il veut dire quand il écrit : « C'est sur cette affirmation absolue de l'être dans le renouvellement du temps naturel, que repose la négation hindoue du temps », car c'est une curieuse « négation du temps » de dire que « le temps et le non-temps » sont *tous deux* des formes de Dieu, que Dieu Lui-même est « avec formes et sans formes », « perceptible et silencieux », ainsi de suite, et si, chez les Grecs, « La beauté et la substance de la culture humaine sont rendues manifestes dans les célébrations et fêtes saisonnières de l'année de l'âme », il en est certainement de même en Inde. On peut trouver une étude valable de notre sujet dans A. Rougès, *Las Jerarquias del Ser y la Eternidad,* Argentine, 1943. Je n'ai pas consulté le livre d'Alexander, *Space, Time and Deity.* J. Katz, dans son article *Eternity, Shadow of Time* (*Review of Religion,* 1946, p. 36-45) essaie d'inverser la conception platonicienne et traditionnelle du temps comme image ou imitation de l'éternité, et commet également l'erreur habituelle qui consiste à supposer que, parce que la satisfaction de tous les désirs n'est possible qu' « au-delà du temps », une telle satisfaction doit être « différée », oubliant ainsi que le *nunc aeternitatis* est tout autant présent, ici et *maintenant,* qu'il ne le fut ou le sera jamais ; en fait c'est l'utopiste profane, avec sa croyance en la perfectibilité de la société humaine, qui diffère sa félicité, tandis que le Sûfî, le « fils de l'instant », « prend comptant et laisse le crédit ». Katz pense d'ailleurs que la satisfaction de tous les désirs n'aurait « aucun sens », car manqueraient alors les besoins qui les suscitent. Traherne fournit la réponse : admettant qu' « il ne pourrait y avoir de joie là où il n'y a pas de besoins », il dit de Dieu qu' « Il désire infiniment toutes Ses joies... et tous ces plaisirs désirés, Il les a... Sa vie est infinie en désirs et en joies, et les deux sont perçus comme suprême Joie ».

O années ! Siècle ! Adieu,
Me voici parti
Là où je sais
Que l'Infini séjourne ;

Et là mes yeux verront
Tous temps, et comment ils
Se perdent dans la Mer (58)
De la vaste Eternité ;

Là où jamais Lune ne primera
Les Etoiles ; mais elle,
Et la Nuit, seront
Noyées dans un Jour sans fin (59)

La seconde strophe de Herrick rejoint la pensée de Joshua Sylvester :

Aujourd'hui, Demain, Hier
Chez Toi ne sont qu'un instant

d'Angelus Silesius :

Quand tu me nommeras la gouttelette dans la mer immense,
Tu pourras reconnaître mon âme dans le Dieu immense (60)

et ce que dit Labadie dans son magnifique Testament :

(58) Sur le « jour perpétuel », voir ci-dessus, p. 23. Cf. aussi le « Plonge, c'est la noyade » de Maître Eckhart [et Angelus Silesius : « Quand tu amènes ton navire dans la haute mer de la Déité, heureux es-tu alors, si tu t'y noies » (*Pèlerin Chérubinique,* IV, 139, cf. IV, 135, IV, 157 et III, 168)]. Il devrait être inutile de dire que cette « noyade », cette « anonymité », ce « devenant personne » comporte deux aspects opposés, selon que l'on plonge dans les eaux supérieures ou inférieures. On ne recule devant les eaux supérieures que par attachement à l'ego empirique et transitoire qui « n'est pas mon Soi », et l'on devrait reculer devant une immersion dans les eaux inférieures, car elle implique *elle aussi* la perte de son individualité, de sorte que l'on n'a plus de nom à proprement parler, mais seulement un matricule, comme un condamné, ou l'on devient, comme c'est le cas dans les sociétés prolétariennes, une unité statistique et non une personne. Entre avoir « perdu son moi » dans l'infini, et l'avoir perdu dans l'indétermination, il y a une différence qui est celle existant entre le ciel et l'enfer. « Quand serai-je de nouveau en Varuna ? » (*RV.*, VII, 86, 2) ; « la Mer unique » (*ibid.*, X, 5, 1).

(59) « Un seul jour, qui dure et disparaît », saint Augustin, *In Psalmos,* LXXXIX, 15.

(60) Angelus Silesius, *Pèlerin Chérubinique,* VI, 172. [Cf. IV, 137.]

« De tout cœur je rends mon âme à Dieu, la renvoyant comme une goutte d'eau à sa source, et me remets à Lui avec confiance, priant Dieu, mon origine et mon océan, qu'Il me prenne en Lui et m'engloutisse éternellement dans les abysses de son être » (61).

Ce célèbre motif — « La goutte de rosée glisse dans la mer étincelante » — comparable à celui des étincelles qui surgissent du feu divin et y retournent, et à celui de l'exilé revenant chez lui au terme d'un long voyage — on le trouve chez Ruysbroeck (62), Maître Eckhart (63) et Dante (64), jusqu'aux sources grecques en Occident, et en Orient chez les Sûfîs, en particulier Shams-i-Tabrizî (65) et Rûmî (66), et dans les textes bouddhistes (67), védiques (68) et chinois (69). Nous trouvons par exemple dans la *Prashna Upanishad,* VI, 5 (dont on peut trouver un équivalent presque littéral dans la version bouddhiste de l'*Anguttara Nikâya,* IV, 198) :

« Si de ces fleuves qui s'avancent vers la mer et qui, en l'atteignant, arrivent au but, les noms-et-formes sont détruits — et l'on ne parle alors que de la "Mer" — il en est de même pour les seize parties (*kalâ*) du Témoin (*paridrashtri*) (70) qui

(61) Cité par D. Inge, *Philosophy of Plotinus,* 2e éd., I, p. 121.

(62) Ruysbroeck emploie souvent le terme « immersion », qui est un équivalent exact du pali *ogadha* dans l'expression courante *amat'ogadha,* « immersion ou plongée dans l'Immortel » conçu comme une « mer insondable ».

(63) « Comme la goutte devient l'océan, l'âme est déifiée, perdant son nom et son œuvre, mais non son essence » (éd. Pfeiffer, p. 314).

(64) « Notre paix est une mer vers laquelle tout se dirige » (*Paradis,* III, 85-86).

(65) « Pénétrez dans cet Océan, que votre goutte puisse devenir une Mer comme cent mers d'Omân » (*Dîwân,* XII).

(66) *Mathnavî,* IV, 2612 et *passim.*

(67) *AN.,* IV, 202 ; *Udâna,* 55 ; *MN.,* I, 487.

(68) *CUp.,* 6, X, 1 ; *Mund. Up.,* 3, 2, 8 ; *Prashna Up.,* VI, 5. Cf. *RV.,* VII, 86, 2 : « Quand serons-nous de nouveau en Varuna ? » (la Mer) = Brahma « dont le monde est les Eaux » (*Kaushîtaki Up.,* I, 7).

(69) « Tout ce qui est sous le ciel parviendra au Tao, comme les rivières et les torrents se jettent dans un fleuve ou dans la mer » (*Tao Te King,* XXXII). Dans ce livre, je n'ai pas tenu compte des sources chinoises pour la seule raison que je ne les connais pas suffisamment.

(70) Le « Témoin » et la « Personne » sont un seul et même principe, mais ils sont vus respectivement *sub specie temporis* et *sub specie aeternitatis.* « Celui qui témoigne *(upadrashtri),* approuve, soutient et perçoit, le Grand Seigneur et aussi le Soi suprême — ainsi appelle-t-on la plus haute Personne quand elle est dans ce corps » (*BG.,* XIII, 22) ; « L'immanente Personne qui

s'avancent vers la Personne (*purusha*) (70) et, lorsqu'elles l'atteignent, arrivent au but : leurs noms-et-formes sont détruits — et l'on ne parle alors que de la "Personne". (Celui qui comprend cela) devient sans parties (*akalâ*), immortel... Celui en qui les parties sont établies, comme les rayons dans le moyeu d'une roue, je le connais comme Personne à connaître — et que la mort ne vous inquiète plus. »

Pour illustrer une dernière fois l'universalité des idées examinées dans ce livre, voici un passage de *La Pierre Etincelante* de Ruysbroeck (IX) : « Si nous possédons Dieu dans l'immersion de l'amour — dans la perte de nous-mêmes — Dieu est à nous et nous sommes à Lui : nous disparaissons éternellement et sans retour dans notre seule possession qui est Dieu... Et cette immersion est comme un fleuve qui se déverse toujours dans la mer sans cesse ni retour, puisque c'est son propre lieu de repos ». Et du *Livre de la Vérité suprême* (X) : « Et ceci a lieu au-delà du temps, c'est-à-dire sans avant ni après, dans l'éternel Maintenant... foyer et principe de toute vie et de tout devenir. Ainsi toutes les créatures, au-delà d'elles-mêmes, sont un Etre et une Vie en Dieu, comme en leur éternelle Origine. »

Nous avons esquissé, dans la mesure du possible, l'histoire de la doctrine du temps et de l'éternité : dans l'un, toutes

perçoit » (*Maitri Up.*, VI, 10). C'est « Celui qui observe à travers tous les êtres » (*KUp.*, IV, 6), « l'invisible Voyant *(drashtri)*... en dehors de qui nul ne voit » (*BUp.*, 3, VII, 23 et VIII, 11). Cette Personne est également Agni en tant qu'*upadrashtri* (*Jaim. Br.*, III, 261) qui assume pareillement les fonctions de Purohita comme conducteur du char royal et *drashtri,* ce qui montre que ce dernier ne s'égare pas (*ibid.*, III, 94). Le Témoin est ainsi notre « Homme intérieur », rien de ce que fait l' « homme extérieur » ne lui est caché. « Cette Personne, le Connaissant, est lui-même ce Progéniteur (Prajâpati) qui est l'Année — dont les quinze parties lui appartiennent — et la seizième partie, celle qui reste (*kshîyatê,* κτίξω) ; cette partie restante, comparable au moyeu d'une roue, est représentée par la nuit de la nouvelle lune autour de laquelle croissent et décroissent les quinzaines » (*BUp.*, 1, V, 14-15) ; c'est par cette seizième partie restante *(atisishtâ),* lorsque les autres parties ont été éliminées, que l'on comprend les Vêdas (*CUp.*, VI, 7). C'est la « Personne » qui subsiste, et dont on saisit l'unité *(êkatvam)* en transcendant tous ses aspects (*Maitri Up.*, IV, 6), et au-delà de laquelle il n'y a rien d'autre (*KUp.*, III, 11). C'est aussi le *Residuum (ucchishtam)* que l'*Atharva Vêda* (XI, 7) décrit comme étant la « synthèse *(samâdhi)* de toutes choses » et l' « origine de tout » ; c'est le *Fons Vitae,* et je ne connais pas d'autre texte dans lequel le *contenu* total de l'Eternité est aussi adéquatement exprimé.

choses vont et viennent, et dans l'autre, elles restent immuables. Si l'on veut préserver l'intégrité de cet enseignement traditionnel, nous devons accepter sans discussion ces significations établies ; excepté pour ceux qui ont choisi de vivre dans un monde simplement existentiel et dénué de sens, elles ont toujours été, et elles resteront toujours une partie intégrante de l'expérience humaine. Car « L'intuition non spatiale et atemporelle est indispensable à l'interprétation du monde spatio-temporel lui-même » (71) ; « Tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent... (et) celui qui ne peut sortir du point de vue de la succession temporelle et envisager toutes choses en mode simultané est incapable de la moindre conception de l'ordre métaphysique (72) » ; et dans « L'expérience de la réalité, le processus entier de la création, du Pacte primordial à la Résurrection, est un unique instant intemporel de l'automanifestation divine » (73).

OM NAMO ANANTAYA KALANTAKAYA !

(71) W. Urban, *The Intelligible World,* p. 268.
(72) R. Guénon, *La Métaphysique orientale,* p. 15 et 18.
(73) R. Nicholson, Commentary on Rûmî, *Mathnavî,* I, 2110-2111.

KHA et autres mots signifiant "zéro" dans leurs rapports avec la métaphysique de l'espace

Kha (cf. le grec *chaos*) a pour premier sens celui de « cavité » ; dans le *Rig-Vêda,* il signifie « le trou du moyeu dans lequel passe l'axe d'une roue » (Monier-Williams). A. N. Singh montre de façon concluante que dans l'usage mathématique indien, répandu aux premiers siècles de l'ère chrétienne, *kha* signifie « zéro » (1). Sûryadêva, commentant Aryabhata, dit que « les *khas* se réfèrent aux vides (*khâni shûnyâ upa lakshitâni*)... ainsi *khadvinakê* signifie les dix-huit places désignées par le mot zéro ». Parmi les autres mots se rapportant au zéro, on peut citer : *shûnya, âkâsha, vyoma, antariksha, nabha, ananta* et *pûrna* (2). Ce qui frappe à première vue, c'est que les mots *shûnya,* « vide », et *pûrna* « plein », se réfèrent à une même notion ; cela sous-entend que tous les nombres sont virtuellement ou potentiellement présents dans ce qui est sans nombre. Si l'on exprime cette idée par l'équation $0 = x - x$, on voit que le zéro est au nombre ce

(1) *Journ. U. P. Hist. Soc.,* VII, p. 44-5 et 62.

(2) Bien que « La notation décimale dût exister et être d'un emploi courant parmi les mathématiciens bien avant qu'on ait conçu l'idée d'appliquer le principe de la valeur des chiffres selon leur place [la « numération de position »] à un système de dénomination » (Singh, *loc. cit.,* p. 61), et que l'on ait découvert à présent une règle décimale à Mohenjodaro (Mackay, *Further Excavations at Mohenjodaro,* in *Journ. Roy. Soc. Arts,* n° 4233, 1934, p. 222), l'intention de cette étude n'est pas de prouver que le *Rig-Vêda* connaissait le système décimal ou le concept du « zéro » en tant que tel. Notre but est simplement de montrer les implications métaphysiques et ontologiques des termes qui plus tard furent employés par Aryabhata et Bhaskara pour désigner le « zéro », « un », et quelques premiers nombres.

qu'est la possibilité à l'actualisation. L'emploi du terme *ananta,* dans le même ordre d'idées, implique l'identification du zéro avec l'infini, le commencement de toute succession est ainsi identique à sa fin. On peut remarquer que cette idée se rencontre déjà dans les premiers textes métaphysiques, le *Rig-Vêda* par exemple, où Agni est décrit comme « cachant ses deux extrémités » (*guhamâno antâ,* IV, 1, 11) ; l'*Aitarêya Brâhmana,* III, 43 : « L'Agnishtoma est sans fin (*ananta*), comme une roue de char » ; le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana,* I, 35 : « L'Année n'a pas de fin (*ananta*), ses deux extrémités (*antâ*) sont l'Hiver et le Printemps... ainsi est le chant sans fin » (*anantam saman*). Ces citations montrent que l'on peut expliquer le choix des termes techniques effectué par les mathématiciens, en se référant à un emploi antérieur de ces mêmes termes, ou de leurs équivalents, dans un contexte purement métaphysique.

Comme nous nous proposons de montrer la liaison originelle entre les termes mathématiques *kha,* etc., et les mêmes termes employés en des contextes purement métaphysiques, il est nécessaire de tracer un cercle, ou roue cosmique (*cakra, mandala*), et de signaler le sens des relations existant entre les parties de ce diagramme d'après les données de la tradition universelle, et plus particulièrement d'après les formulations du *Rig-Vêda.* Marquez un point sur une feuille blanche, et partant de ce point, tracez deux cercles concentriques, l'un beaucoup plus grand que l'autre, et un rayon allant du centre à la seconde circonférence. Précisons que chaque élément du diagramme n'a qu'une valeur d'exemple — excepté le centre qui, en tant que point, est nécessairement sans dimension ; c'est-à-dire que le nombre de cercles peut être augmenté indéfiniment, de même que le nombre de rayons, l'intérieur de chaque cercle constituant de toute façon un plan continu, l'extension d'un monde ou d'un état d'être donné. Pour l'objet de notre étude, nous ne retiendrons que cet exemple de deux mondes — mythologiquement parlant le Ciel et la Terre ou, psychologiquement, les mondes du sujet et de l'objet — en tant que leur réunion constitue le Monde ou le cosmos, lequel est ainsi le modèle de tout monde que l'on pourrait déterminer à l'intérieur de ses limites. Finale-

ment, on peut voir dans notre diagramme soit deux cercles concentriques ayant un centre et un rayon communs, soit une roue avec sa jante, son moyeu, ses rayons et son point axial.

En premier lieu, en tant que symbole géométrique — c'est-à-dire en tant qu'il se rapporte à la mesure et à la numération — notre schéma représente les relations logiques entre les concepts du « rien » ou zéro, de l'unité hors du nombre et de la multiplicité indéfinie. La surface vide (*shûnya*) n'a pas de valeur numérique, le point central (*indu, bindu*) est une unité située au delà du nombre (*advaita,* car on ne peut concevoir un second centre), chaque circonférence est une suite sans fin (*ananta*) de points pouvant être considérés comme des nombres, la totalité (*sarvam*) des points « nombrés » — c'est-à-dire individuels — représente la somme d'une série mathématiquement « infinie » s'étendant de l'un à l' « infini » (*), dite positive ou négative selon la direction envisagée. L'ensemble de la surface (*sharîra*) délimitée correspond à l'espace (*dîsha*) et la révolution des cercles autour de leur centre correspond au temps (*kâla*). On observera enfin que tout rayon relie des points ou nombres analogues ou correspondants sur les deux circonférences (3). Si nous supposons maintenant que le rayon d'un cercle, ou des deux cercles, est indéfiniment réduit jusqu'à en arriver au point central, qui est son concept limite (et il est ainsi « comme il était au commencement »), il est évident que même ce point ne peut être qu'un plein contenant tous les nombres représentés sur l'une ou l'autre des circonférences (4). D'autre part ce point, en même temps qu'il figure une unité au-delà du nombre et, comme nous venons de le voir, un plein, représente, c'est-à-dire symbolise le zéro. Ceci pour deux raisons : 1) le concept auquel il se réfère est par définition non spatial et sans dimension, par conséquent non existant ; 2) les séries mathématiquement « infinies », considérées comme positives ou négatives

(*) [Cet « infini » mathématique n'étant évidemment que l'indéfini.]

(3) C'est l'illustration du célèbre principe : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. »

(4) C'est la notion d' « exemplarisme » qui est exprimée ici, à propos du nombre ou de l'individualité mathématique. [Coomaraswamy a exposé ultérieurement cette doctrine dans son *Vedic Exemplarism, op. cit.*]

selon la direction, s'annulent là où toutes les directions se rencontrent en un point commun.

Pour autant que je sache, les textes indiens ne fournissent pas d'exégèse explicite correspondant exactement à ce qui vient d'être énoncé. Toutefois les traditions métaphysiques et religieuses emploient dans le même ordre d'idées le symbole de la Roue (à l'origine la ou l'une des roues du char solaire), et c'est ainsi que nous allons rencontrer certains des termes les plus significatifs qui plus tard furent employés par les mathématiciens. Dans le *Rig-Vêda,* I, 55, 6 ; I, 164, 2, 11, 13, 14 et 48 ; l'*Atharva-Vêda,* X, 8, 4-7 ; le *Kaushîtaki Brâhmana,* XX, 1 ; le *Jaiminîya Up. Br.*, I, 35 ; la *Brihadâranyaka Up.*, 1, V, 15 ; la *Shvêtâshvatara Up.*, I, 4 ; la *Prashna Up.,* VI, 5-6, et en des textes similaires, l'Année, en tant que durée perpétuelle, est conçue comme une inépuisable roue de vie, mouvante roue des Anges dans laquelle tous les êtres sont présents et sont manifestés successivement ; « aucun de ses rayons n'est le dernier », *RV.,* V, 85, 5. Les parties de la roue portent les noms suivants : *âni,* le point axial situé dans le moyeu (à noter que l'axe permet la rotation sans lui-même se mouvoir) ; *kha, nâbhi,* le moyeu (en général l'espace à l'intérieur du moyeu, parfois le moyeu lui-même) ; *ara,* le rayon reliant le moyeu à la jante ; *nêmi, pavi,* la jante. On remarquera que *nâbhi* (racine *nabh,* « s'étendre ») est aussi le « nombril » ; dans le langage anthropomorphique, le « nombril » correspond également à l' « espace » (*Maitri Up.,* VI, 6) ; dans le *Rig-Vêda,* le cosmos est toujours conçu comme « étendu » (racine *pin*) à partir de ce centre chtonique.

Nous pouvons maintenant citer certains passages du *Rig-Vêda* indiquant la signification métaphysique des termes *âni, kha* et *nâbhi.* Nous dirons tout d'abord qu'étant donné l'emploi répété du symbolisme de la roue et l'absence d'une formulation strictement géométrique, seul le terme *âni* est employé ici pour exprimer des idées auxquelles se rapporteront plus tard les mots *indu ou bindu* (5). L'*âni* védique, le point axial situé à

(5) *Indu* est employé dans le *Rig-Vêda* dans le sens de « goutte », à propos du Soma. Dans l'*Atharva Vêda,* VII, 109, 6, c'est le « point marqué sur un dé », et en grammaire il désigne l'Anusvâra. Le *Pancavimsha Brâhmana* contient ce

l'intérieur du moyeu, et sur lequel tourne la roue, correspond exactement à « la pointe de l'axe autour duquel tourne la première roue » (*il punto dello stelo al cui la prima rota va dintorno, Paradis,* XIII, 11-12). La signification métaphysique de l'*âni* est ainsi donnée dans le *Rig-Vêda* (I, 35, 6) : « Les immortels (les Anges ou les principes intellectuels) se tiennent dans la réalité-présente, comme sur le point axial d'une roue de char » (*ânim na rathyam amrita adhi tasthuh*) ; ce qui fournit en même temps la réponse à la célèbre question : « Combien d'anges peuvent se tenir sur la pointe d'une aiguille ? » C'est le moyeu, plus souvent que le point axial, que l'on donne pour centre de la roue ; cela n'a rien d'étonnant lorsqu'on comprend que si, dans certaines conditions (la réduction indéfinie du rayon, ou lorsque l'on détermine le point central avant de tracer le cercle), le centre représente le cercle, dans les mêmes conditions (métaphysiquement *in principio*), le point axial impliquera le moyeu ou même la roue entière — le point sans dimension et l'espace principiel non encore étendu (ou « fermé », comme dit le *RV.*) étant identiques en fait (*). Ainsi le moyeu (*kha* ou *nâbhi*) de la roue cosmique est regardé comme le réceptacle et la fontaine (**) de tout ordre, de toute idée « formatrice » et de tout bien : « Puissions-nous, ô Varuna, parvenir au moyeu de ta Loi » (*ridhyâma te varuna kham ritasya,* II, 28, 5) ; en Trita Aptya « sont fixés tous les oracles (*kâvyâ*) comme le moyeu l'est à la roue » (*cakrê nâbhir iva,* VIII, 41, 6) ;

passage intéressant (VI, 9, 19-20) : « Les Patriarches sont comme des gouttes (*indu* au pl.), comme le principe intellectuel » *(indava iva hi pitarah mana iva).* Dans *RV.,* VI, 44, 22, Indu est évidemment Soma ; dans VII, 54, 2, Vâstoshpati.

(*) [Un exemple de cette équivalence est donné dans l'iconographie. La figuration habituelle du *svastika* fait état du point central : or ce point peut être développé dans un espace imaginaire (correspondant à l' « espace » principiel, au moyeu ou à « la Roue dans le milieu de la Roue ») tout en respectant les directions spatiales du *svastika,* comme on peut le voir dans cet « ornement » de l'art islamique : .]

(**) [Le français « moyeu » vient du latin *modiolus,* « petit vase », ce qui renvoie au symbolisme du cœur et du Graal ; cf. *PB.,* VI, 5, 7 : le Soleil est le « vase des Anges ».]

Indra ouvre les moyeux obstrués ou les rochers dissimulés (*apihitâ... khâni* au verset 1 et *apihitâni ashnâ* au verset 5 de IV, 28), libérant ainsi les Sept Fleuves de Vie (6). Ailleurs (V, 32, 1), Indra perce la Fontaine de Vie (*utsam*), et le fait de vider des cavités (*khâni*) est encore un acte qui libère les flots prisonniers (*).

Selon une autre formulation, toutes choses sont enfermées *ante principium* dans un lieu d'origine, rocher ou montagne (*budhna, adri, parvata,* etc.), et elles jaillissent *in principio* de ce même lieu, conçu comme une île reposant dans la mer indifférenciée de la possibilité universelle (X, 89, 4, où les eaux se déversent *sagarasya budhnât*). Ce lieu d'origine est une autre image du point axial (*âni*), considéré ici comme la manifestation principielle vers laquelle les actes primordiaux de l'intellection et de la volonté divine concentrent la potentialité totale de l'existence (**). Cela signifie que l'espace (*kha, âkâsha* [= l'Ether]), *a priori* sans dimension, est à l'origine du point, qu'il est sa mère, et ainsi que ce point n'est pas sans origine ; ce qui s'accorde avec l'ordre logique de la pensée, qui procède de la potentialité à l'acte, et du non-être à l'être. Ce lieu d'origine ou ce point est en fait l' « antique rocher » (*ashmany anantê,* I, 130, 3 ; *adrim acyutam,* VI, 17, 5). Là, *ante principium,* Agni

(6) Les Fleuves représentent des ensembles de possibilités (d'où le caractère maternel qui leur est attribué) par rapport à un nombre égal de « mondes » ou degrés d'existence, ainsi dans I, 22, 16 : *prithivyâ sapta dhâmabhih.* Nos termes *kha, ashna,* etc., sont nécessairement employés au pluriel lorsque la « création » est envisagée par rapport au cosmos conçu non comme un « monde » unique, mais comme deux, trois ou sept mondes non manifestés à l'origine, mais actuellement distingués de façon conceptuelle — le char solaire ayant alors deux, trois ou sept roues. C'est peut-être parce que l'on se représente le plus souvent le char de l'Année avec deux roues (le Ciel et la Terre), pourvu par conséquent de deux points axiaux correspondants, que le terme *âni* fut plus tard employé pour désigner le nombre « un ».

(*) [Le *vajra* d'Indra correspond ainsi à la lance du centurion Longin, et, comme essieu du char, à l'Axe du Monde ; la cavité, ou moyeu *(kha),* est la caverne du cœur.]

(**) [Concentration qui est suivie d'une expansion : émanation de la lumière ou libération des eaux ; ces deux phases, correspondant à l'aspiration et à l'expiration, sont comparables aux battements du cœur. Cf. en terminologie soufie, les notions de *qabd* et de *bast* ; on peut également citer Angélus Silesius : « Dieu est mon point et mon cercle. Dieu est mon centre quand je m'enferme en Lui, et ma circonférence, quand par amour je me fonds en Lui » (*Pèlerin Chérubinique,* III, 148).]

reste occulté (*guhâ santam,* I, 141, 3, etc.) comme Ahi Budhna « à l'origine de l'espace, dissimulant ses deux extrémités » (*budhnê rajaso... guhamâno antâ,* IV, 1, 11, d'où l'on peut voir que *guhamâno antâ* est synonyme d'*ananta,* litt. « sans fin », « in-fini », « éternel »). C'est pour cela qu'on le dit « chtonique » (*nâbhir agni prithivyâ,* I, 59, 2, etc.) ; né le premier en ce lieu (*jâyata prathamah... budhnê,* IV, 1, 11), il se dresse, tel Janus, à la croisée des chemins (*ayor ha skambha... pathâm visargê,* X, 5, 6), c'est le pourquoi de ses coursiers chtoniques et de ses autres trésors (*ashvabudhnâ,* X, 8, 3 ; *budhnyâ vasûni,* VII, 6,7). C'est seulement lorsque ce rocher est fendu que les vaches enfermées sont libres, et que les eaux coulent (I, 62, 3, où Brihaspati *bhinad adrim* et *vidad gâh ;* V, 41, 12, *shrinvantv âpah... adrêh*). C'est de plus un centre non localisé et, pour cette raison, lorsque les Eaux ont surgi, c'est-à-dire à la naissance du monde, on demande : « Où est leur commencement (*agram*), où est leur origine (*budhnah*), où est maintenant, vous les Eaux, votre centre le plus intérieur ? » (*madhyam... antah,* X, 111, 8) (7) (*).

Dans le symbolisme de la Roue, la surface — vide (*shûnya*) de toute formulation (*samkalpa*) dans le non-être (*asat*) originel — représente le véritable infini (*aditi*) et la possibilité

(7) *Madhya* est le « milieu » dans tous les sens du terme ; en algèbre, c'est la « moyenne ». Sur les valeurs métaphysiques, cf., dans le *RV., madhyê samudrê* et *utsasya madhyê* = *sindhûnâm upodayê,* comme lieu d'Agni ou de Varuna, et dans la *Chandogya Up.,* III, 11, 1, *êkata madhyê sthânê,* « seul en la station centrale ».

(*) [Sur les données symboliques de ce paragraphe, on peut se référer à R. Guénon, *Le Roi du Monde,* chap. 9. En effet le *nâbhi* (qui est Agni en tant que « nombril de la Terre ») équivaut à l'*omphalos* grec en tant que symbole « ombilical » du Centre du Monde ou de la Roue cosmique, et le fait que cet *omphalos* était représenté matériellement par une pierre, comme « habitacle divin », renforce ce rapprochement (cf. *supra* l' « ancien rocher »). Signalons aussi l'analogie entre la libération des Eaux et la manifestation de la dixième *Séphiroth, Malkhut* (représentant la *Shekinah*), qui est à la fois le « réservoir des eaux célestes » (= skr. *kosham divah*) et le centre spirituel de notre monde. L'on peut également noter que ce symbolisme macrocosmique (de la pierre, du réservoir, de l'île, etc.) illustre surtout l'idée de manifestation ou d'expansion à partir d'un point — comme le montre d'ailleurs la racine du mot *nâbhi* : « étendre » — tandis que le symbolisme du cœur insiste sur l'immutabilité de ce principe central en rapport avec la connaissance directe et intuitive du principe en soi.]

maternelle de l'être ; le point axial ou le moyeu, l'être exemplaire (*vishvam êkam,* III, 54, 8 = l'omniprésence) ; la construction de la roue, une fragmentation de l'être en existences accomplie dans le mental ; chaque rayon, l'intégration d'un individu comme *nâma-rûpa,* c'est-à-dire intérieurement archétypal et extérieurement phénoménal ; la jante, le principe de la multiplicité (*vishamatva*). Ou encore, pour employer une terminologie plus théologique que métaphysique : la surface indéterminée représente la Déité (*aditi, parabrahman, tamas, apah*) ; le point axial ou le rocher immuable, Dieu (*âditya, aparabrahman, îshvara, jyoti*) ; le cercle du moyeu, le Ciel (*svarga*) ; tout point de sa circonférence, un principe intellectuel (*nâma, dêva*) ; la jante, la Terre avec ses phénomènes (*vishvâ rûpâni*) analogiques (*anarûpa*) ; la construction de la roue, l'acte sacrificiel de la création (*karma* (8), *srishti*), sa destruction, l'acte de dissolution (*laya*). Le parcours (*gati*) d'une individualité sur le tracé d'un rayon est d'abord centrifuge (*pravritta*), puis centripète (*nivritta*) jusqu'à ce qu'elle revienne au centre (*madhya*) ; et lorsque le centre d'un être individuel coïncide avec le centre de la roue, il est délivré (*mukta*) : l'extension de la roue ne l'entraîne plus dans son mouvement spatial, sa rotation devient pour lui maintenant un spectacle (*jagaccitra*) (9) vu dans sa simultanéité ; comme « témoin de ce qui l'entoure » (*paridrashtri*), il « domine toute chose » (*vishvam abhicashtê,* I, 164, 44).

Afin de comprendre comment les termes désignant l' « espace » (*kha, âkâshâ, antariksha, shûnya,* etc.) (10) peuvent symboliser verbalement le zéro (qui est à la fois l'absence de nombre et la matrice du nombre dans le sens 0 = x — x) (11), il faut avoir conscience que ces termes (*âkâsha,* etc.) représentent tout d'abord le concept non d'un espace physique, mais d'un

(8) Sur la construction de la roue, cf. *RV.*, VIII, 77, 3, *akhidat khê arân iva khêdayâ* et A. K. C., *Angel and Titan, JAOS.*, 1935.

(9) Shankarâcârya, *Svâtmanirûpana,* 95.

(10) Le mot *shûnya* n'est pas mentionné dans le *Rig-Vêda,* bien que l'on trouve *shûnam,* avec le sens de « privation ».

(11) A noter que la double série des nombres positifs et négatifs correspond aux « couples d'opposés ».

espace purement principiel et sans dimension, bien qu'il soit la matrice de la mesure (12) : « Tous ces êtres surgissent de l'espace (*âkashâd samapadyanta*) et retournent à l'espace (*âkâsham pratyastam yanti*) ; car l'espace est plus ancien qu'eux et c'est leur dernier séjour » (*parâyanam, Chândogya Up.*, I, 9, 1) ; « L'espace est le nom de la cause nécessaire de l'intégration individuelle » (*âkâsho vai nâma nâmarûpayor nirvahitâ, ibid.*, VIII, 14) ; et, de même qu'Indra « ouvre les espaces clos » (*apihitâ khâni, RV.*, IV, 28, 1), le Soi « éveille ce (monde) rationnel à partir de cet espace » (*âkâshat êsha khalu idam cêtamâtrâm bodhayati, Maitri Up.*, VI, 17), autrement dit *ex nihilo fit*. De plus cet « espace » est localisé « au-dedans de vous » : « L'aspect intrinsèque de l'étendue, c'est l'énergie ignée suprême qui réside dans l'homme intérieur » (*tat svarûpam nabhasah khê antarbhûtasya yat param têjah, ibid.*, VII, 11) (13) ; et cet « espace dans le cœur » (*antarhridaya âkâsha*) est le lieu (*âyatana, vêshma, nîda, kosha,* etc.) où est déposé en secret (*guhâ nihitam*) tout ce qui nous appartient déjà ou peut nous appartenir à chaque degré d'existence ou « monde » (*loka, Chândogya Up.*, VIII, 1, 1-3). De même, cet « ancien espace » (*kha*) de la *Brihadâranyaka Up.*, V, 1, est identifié à Brahma et à l'Esprit (*kham brahma, kham purânam, vâyuram kham iti*), ce Brahma est à la fois un plein ou un plérôme (*pûrna*) tel que « lorsque du plein on prend le plein, le plein demeure » (14) (*).

(12) « La désignation spatiale de l'éternité, c'est l'*akasha,* surtout lorsqu'il est considéré comme point de départ, fondement de la création et lieu de retour, comme *alpha* et *oméga* du monde », Scharbrau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur,* p. 56. « Mesure sans mesure bien que principe de la mesure », Maître Eckhart, éd. Evans, I, p. 114.

(13) *Nabha,* de la racine *nabh,* « étendre », etc., comme aussi dans *nâbhi,* « moyeu » et « nombril ». Un sens secondaire de *nabh* est « détruire ».

(14) Ce texte figure à peu près sous la même forme dans l'*Atharva Vêda,* X, 8, 29.

(*) [L'espace principiel *(âkâsha)* dont il est question ici est parfois nommé « Ether » : quintessence des éléments, il est analogiquement Brahma en tant qu'Esprit (« Brahma est comme l'Ether, qui est partout, et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur de toutes choses » Shankara), ou en tant que vide *(shûnya)*. Ce vide, dans le sens le plus élevé, est évidemment le Non-Etre *(asat)* ou le Zéro métaphysique, mais il est aussi l'Etre symbolisé par le point : la détermination primordiale. Car si l'on fait abstraction du

Ici nous saisissons précisément cette équivalence de *kha* et de *pûrna,* du vide et du plein, jugée digne d'être retenue dans la notation verbale des mathématiciens. On retrouve d'ailleurs cette idée exprimée littéralement dans le *Bîjaganita,* lorsque Bhâskara définit ainsi le terme *ananta* : « Cette fraction qui a zéro pour dénominateur est appelée quantité infinie. Laquelle quantité, du fait d'avoir zéro pour dénominateur, n'est nullement modifiée quoi qu'on lui ajoute ou retranche ; de même

temps (la succession temporelle) et de l'espace (étendue de la manifestation), l'Etre ou le point déploie ses propres virtualités dans une quatrième dimension — là où toutes choses sont réalisées en parfaite simultanéité dans l'éternel présent — à l'intérieur de ce qui, par rapport à la manifestation, apparaît comme un vide, mais qui est plein *(pûrna)* de toutes les modifications et différenciations ultérieures de l'Être dans l'existence manifestée (cf. R. Guénon, *Les Conditions de l'existence corporelle, ET.,* 1952, p. 52, n. 1). Ce « vide » de la création *ex nihilo* — cette « cavité » *(kha)* que perce Indra ou ce moyeu *(nâbhi)* dans lequel passe l'axe — est ainsi l' « origine et la mère du point » (le point non manifesté n'est pas contenu dans l'espace (il le contient au contraire en tant que principe) tandis que le point déterminé par rapport à un espace dont il se fait alors le centre, est apparemment situé dans cet espace : il est ainsi vis-à-vis du premier dans un rapport de « filiation », puisqu'il est sa détermination dans un monde donné), le principe ou la « matrice de la mesure » (comme point de départ de l'expansion lumineuse qui donne sa réalité à l'étendue, ou du « rayon solaire » qui mesure toutes choses, cf. *supra,* p. 68, n. 29), et la « cause nécessaire de l'intégration individuelle » — intégration qui, du point de vue divin, est une désintégration apparente de l'unité originelle, ou un sacrifice (en termes mythiques, le démembrement de Prajâpati). Envisagé en sens inverse (comme lieu de retour et « dernier séjour »), le point est d'abord le centre de l'individualité, puis le centre même de l'Etre : « C'est l' "âme vivante" *(jîvâtmâ),* contenant en principe toutes les possibilités qui se développent au cours de l'existence individuelle », ou encore « le point de contact de l'individu avec l'universel » (astrologiquement le « Milieu du Ciel »), et enfin « l'*Atmâ* absolu et inconditionné, l'Esprit universel et divin » (R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée,* p. 446). L'on retrouve ainsi le symbolisme du cœur (qu'il faut aussi percer pour voir la lumière). « Au-dedans de vous » (*Regnum Dei intra vos est, Saint Luc,* XVIII, 21) réside l' « énergie ignée suprême » : « Sache que cet *Agni,* qui est le fondement du monde éternel (principiel), et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne (du cœur) » (*Katha Up.,* I, 14, citée par R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation,* p. 300). Ce Principe divin est également désigné comme l' « Ether dans le cœur », « et cet "Ether" *(Akâshâ)* est la même chose que l'*Avir* hébraïque du mystère duquel jaillit la lumière *(Aor),* qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur, "faisant du vide *(thohû)* quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est", tandis que, par une concentration corrélative à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du cœur le *iod,* c'est-à-dire "le point caché devenu manifesté", un en trois et trois en un » (*Symb. fond.,* p. 434) — il s'agit des trois points du *iod,* correspondant au Commencement, au Milieu et à la Fin de l'Un non manifesté, les trois aspects du point primordial ou de l'instant, cf. *supra,* p. 37.]

qu'il n'y a nulle modification dans l'Infini immuable (*anantê acyutê*) (15) lors de la production ou de la résorption des mondes, bien que d'innombrables êtres soient produits et anéantis » (16).

L'on peut ajouter que si, dans le *Rig-Vêda,* « nous ne voyons pas de noms de choses employés pour désigner des nombres, nous trouvons des exemples de nombres qui désignent des choses » (Singh, *loc. cit.*, p. 56). Par exemple, le nombre « douze » désigne l' « année » (VII, 103, 1) ; « sept » signifie les « fleuves de vie » ou les « états de l'être » (X, 71, 3). Lorsque les mathématiciens utilisent des noms de choses pour désigner des nombres, ils ne font ainsi qu'inverser l'usage des termes. Pour prendre les exemples les plus évidents, il est tout à fait logique que le nombre un soit exprimé par des mots tels que *âdi, indu, abja, prithvî* ; deux, par *yama, ashvinâ* ; trois, par *agni, vaishvânara, haranêtra, bhuvana* ; quatre, par *vêda, dish, yuga, samudra,* etc. ; cinq, par *prâna* ; six, par *ritu* ; et ainsi de suite. Il ne faut pas en conclure pour cela que les termes numériques sont tous d'origine védique ; nombre d'entre eux rappellent plutôt le vocabulaire de l'épopée (*pândava* pour cinq), tandis que d'autres (*nêtra* pour deux), sont certainement d'origine profane. Il se présente parfois une ambiguïté : ainsi *loka* peut signifier trois ou quatorze, *dish* quatre ou dix, mais la chose peut se comprendre aisément. Ainsi, à l'intérieur d'une même cosmologie, on dénombre quatre quartiers, ou si nous comptons par demi-quartiers, huit, et en ajoutant le zénith et le nadir, nous obtenons le nombre dix. Pris dans son ensemble (comme le fait Singh), le vocabulaire numérique peut difficilement dater d'avant le début de l'ère chrétienne (nous constatons que dix est représenté parfois par *avatâra,* et six par *râga*).

Si nous essayons d'expliquer de la même manière la forme

(15) Cf. *ashmany anantê* et *adrim acyutam,* cités plus haut, dans le sens d' « antique rocher ».

(16) *Ayam ananto râshih khahara ity ucyatê. Asmin vikârah khaharê na râshâvapi pravishtêshvapi nihsritêshu bahushvapi syal layasrishtikâlê 'nantê 'cyutê bhûtaganêsu yadvat* (éd. Calcutta, 1917, p. 17-18).

des idéogrammes numériques, ce sera sur une base beaucoup moins sûre. Nous pouvons cependant proposer quelques indications. Par exemple, l'image représentant la notion de « point axial » ne pouvait être qu'un « point », et celle de « moyeu », un « O circulaire » ; ces deux signes, d'ailleurs, sont employés pour désigner le zéro. On peut considérer la ligne verticale du nombre « un » comme un pictogramme de l'axe qui pénètre le moyeu des deux roues, unissant et séparant à la fois le Ciel et la Terre. Les signes *dêvanâgarî* et arabe pour le nombre « trois » reproduisent le trident (*trishûla*), connu pour avoir représenté jadis Agni ou Shiva. On peut s'attendre *a priori* à ce que la représentation du nombre quatre soit cruciforme, suivant la conception des quatre directions de l'espace (*dish*) ; et dans l'écriture Saka nous voyons effectivement le quatre représenté par le signe X ; la forme cursive du même signe, en *dêvanâgarî,* peut très bien provenir du même prototype. Même si la base de ces propositions était suffisamment étayée, il sera difficile d'interpréter ainsi, et en détail, les idéogrammes des nombres supérieurs à quatre. Nous pouvons seulement dire que nos suggestions quant à la nature de ces idéogrammes confirment, plutôt qu'elles ne contredisent, les vues de ceux qui rapportent l'origine du symbolisme, de l'écriture et de la parole à la conception cyclique de la marche annuelle.

Il est cependant hors de doute que de nombreux symboles verbaux utilisés par les mathématiciens indiens — l'exemple de *kha* pour « zéro » est frappant — étaient employés antérieurement — c'est-à-dire avant le développement de la science mathématique en tant que telle — dans un contexte plus universel et métaphysique. Qu'une terminologie scientifique ait dû se former sur la base d'une terminologie métaphysique, et cela non sans une parfaite conscience de ce passage de l'une à l'autre (comme le montre clairement la citation de Bhâskara), cela non seulement s'accorde avec tout ce que nous savons du cours normal de la pensée indienne, laquelle procède de l'universel au particulier, mais illustre aussi de façon remarquable ce qui, d'un point de vue traditionnellement orthodoxe, doit être considéré comme la relation naturelle et juste entre une science parti-

culière et le fondement métaphysique de toute science. Qu'on se rappelle les termes de l'Encyclique du pape Léon XIII concernant la restauration de la philosophie chrétienne : « Aussi, les sciences physiques elles-mêmes, si appréciées à cette heure, et qui, illustrées de tant de découvertes, provoquent de toute part une admiration sans bornes, les sciences, loin d'y perdre, gagneraient singulièrement à une restauration de l'ancienne philosophie. Ce n'est point assez pour féconder leur étude et assurer leur avancement, que de se borner à l'observation des faits et à la contemplation de la nature ; mais les faits constatés, il faut s'élever plus haut, et s'appliquer avec soin à reconnaître la nature des choses corporelles et à rechercher les lois auxquelles elles obéissent, ainsi que les principes d'où elles découlent, et l'ordre qu'elles ont entre elles, et l'unité dans leur variété, et leur mutuelle affinité dans la diversité. On ne peut s'imaginer combien la philosophie scolastique, sagement enseignée, apporterait à ces recherches de force, de lumière et de secours. ... Entre les conclusions admises et certaines de la physique moderne et les principes philosophiques de l'Ecole, il n'existe en réalité aucune contradiction » (17).

Ces mots ne constituent nullement une simple apologétique chrétienne, ils énoncent au contraire une méthode de valeur générale : la vision de l'universel est renforcée par la nécessité de convaincre, et tient lieu de norme aux applications particulières. Nous devons d'une part réfléchir sur le fait que le symbolisme décimal auquel se rattache nécessairement le concept du « zéro », fut développé en Inde (18) par des savants qui étaient sans nul doute, comme le prouvent leurs écrits, profondément versés dans l'interprétation traditionnelle et métaphysique du monde, interprétation dont ils dépendaient au même titre que leurs devanciers. D'autre part, si la pensée scientifique

(17) Encyclique *Æterni Patris,* F., datée du 4 août 1879.

(18) « La numération de position des Babyloniens... ne put se propager que chez les Hindous... L'algèbre, qui est spécifiquement hindoue... emploie la numération de position » (M. J. Babb, in *JAOS.,* 1931, p. 52). L'on admet généralement aujourd'hui que les chiffres « arabes » sont d'origine indienne ; il est inutile de souligner l'importance de leur adoption pour le développement de la science européenne.

tion de Vêdânga, « membres ou pouvoirs du Vêda », ou d'Upavêda, « accessoire par rapport au Vêda » (*). Comme l'a écrit René Guénon : « Toute science apparaissait ainsi comme un prolongement de la doctrine traditionnelle elle-même, comme une de ses applications... une connaissance inférieure si l'on veut, mais pourtant encore une connaissance », et par contre « Les fausses synthèses, qui s'efforcent de tirer le supérieur de l'inférieur... ne peuvent jamais être qu'hypothétiques... En somme, la science, en méconnaissant les principes et en refusant de s'y rattacher, se prive à la fois de la plus haute garantie qu'elle puisse recevoir et de la plus sûre direction qui puisse lui être donnée... elle devient douteuse et chancelante... ce sont là des caractères généraux de la pensée proprement moderne ; voilà à quel degré d'abaissement intellectuel en est arrivé l'Occident, depuis qu'il est sorti des voies qui sont normales au reste de l'humanité » (23).

(*) [Cf. R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, chap. 8.]
(23) R. Guénon, *Orient et Occident*, chap. 2.

TABLE DES MATIÈRES

Achevé d'imprimer le 23 septembre 1976
sur les presses de l'Imprimerie Corbière et Jugain à Alençon (Orne)